El libro de la perfecta vacuidad · LIE ZI

LIE ZI

El libro de la perfecta vacuidad

LIE ZI

El libro de la perfecta vacuidad

Traducción, introducción y notas: Iñaki Preciado
Traducción cedida por Editorial Kairós, S. A.
© 2006, RBA Coleccionables, S.A., para esta edición
Barcelona

Diseño de la cubierta: Llorenç Martí

Impresión y encuadernación:
RODESA

Impreso en España – Printed in Spain

NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

El *Lie zi* es una obra poco traducida a las lenguas europeas. En este sentido está muy a la zaga del *Lao zi* y del *Zhuang zi*. Y sin embargo, es bien conocida en Occidente desde hace siglos. Fue en el siglo XVII cuando misioneros jesuitas trajeron a Europa, entre otros tesoros literarios de la antigua China, a un filósofo que les había sorprendido: Licius. Licius no es otro que el nombre latinizado de Lie zi. Por ello, esperamos que la traducción de *El verdadero libro de la perfecta vacuidad* pueda rellenar un cierto hueco en el campo de las versiones castellanas no sólo de la filosofía china sino de la más elaborada literatura del País del Centro, en la que muchos sinólogos sitúan el *Lie zi*.

Para la presente versión hemos empleado tres textos originales. Uno es el cotejado y corregido por Wang Ji-pei, de la colección Hu hai lou, publicado por el Departamento de Historia de la Filosofía china de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Pekín. El segundo es el anotado por Tang Jing-gao y que reproduce un texto de la dinastía Bei Song. Por último, la versión que recoge Léon Wieger en su obra *Les Pères du système taoïste*. Además se han consultado diversos libros y estudios sobre taoísmo y filosofía china en general, que aparecen detallados en la Bibliografía.

INTRODUCCIÓN

EL LIE ZI *Y LA LITERATURA TAOÍSTA*

El *Lie zi* es un texto clásico del taoísmo. Junto con el *Lao zi* («Libro del Tao» o «Tao te king») y el *Zhuang zi*[1] constituye el canon del pensamiento taoísta en su vertiente filosófica.

Aunque ya en el *Yi wen zhi* del *Han shu* («Libro de los Han»),[2] del siglo II, se cita un *Lie zi* en ocho libros, el texto actualmente conservado es el glosado por Zhang Zhan en el siglo III. Finalmente, el año 732, durante la dinastía Tang, aparece con el epígrafe *Zhong xu zhen jing* («El verdadero libro de la perfecta vacuidad»), y es bajo este título como será incluido entre los textos clásicos enseñados en la Academia Taoísta, fundada en aquel entonces por el emperador Xuan Zong.

Sobre el autor de la obra, tradicionalmente atribuida a Lie Yu-kou (también conocido como Lie zi, el maestro Lie, probablemente un sabio taoísta del siglo IV a.n.e.), los eruditos chinos han discutido durante siglos, desde Liu Zongyuan (s. IX) hasta los contemporáneos Liang Qichao y Ma Xu-lun. Hoy día la opinión predominante considera el *Lie zi* como una recopilación de escritos taoístas de la época Zhan Guo (ss. V-III a.n.e.) y de tiempos de la dinastía Han (s. II a.n.e.-s. II), realizada durante el período Wei Jin (ss. III y IV). En esta recopilación se habrían interpolado fragmentos que reflejan la ideología taoísta del siglo III, cuya problemática presentaremos más adelante.

Si bien es innegable la existencia de estas interpolaciones en el texto de Zhang Zhan y tampoco hay garantía absoluta de que este texto reproduzca fielmente el *Lie zi* original, algunos de los ocho libros que componen la obra son imprescindibles a la hora de reproducir la doctrina de antiguos filósofos taoístas, como por ejemplo Yang Zhu.[3] El pensamiento de éste ha llegado hasta nosotros en parte gracias al libro del *Lie zi* que lleva su nombre por título. Y el *Yang Zhu* y el *Shuo fu* son precisamente los dos libros que con mayor probabilidad corresponden a la obra original. Cuenta Zhang Zhan en su *Lie zi xu* («Prólogo al *Lie zi*») que su abuelo poseía los ocho libros de la obra, pero que al cruzar el Chang jiang (río Yang zi) cuando se trasladaba al sur, se perdieron

seis de los ocho libros. De su abuelo, pues, Zhang Zhan sólo recibió el *Yang Zhu* y el *Shuo fu*; los restantes los consiguió, según él, de textos fragmentarios encontrados en otros lugares.

De cualquier manera, el *Lie zi* es una inapreciable pieza de valor dentro del fragmentado y escaso mosaico de textos que recogen el pensamiento taoísta original, de la época Zhan Guo. En efecto, aparte de los tres ya mencionados (*Lao zi, Zhuang zi* y *Lie zi*), el resto lo constituyen algunos libros del *Guan zi* y algunos libros y fragmentos del *Huai Nan zi* y del *Lü shi Chun qiu*.[4]

En el caso del *Guan zi* se trata de los libros titulados *Nei ye* y *Xin shu* (atribuidos al filósofo taoísta Song Jian[5]) y del titulado *Bai xin* (atribuido al también taoísta Yin Wen[6]). El *Huai Nan zi* es en su conjunto una obra ecléctica, en la que se mezcla el taoísmo con las doctrinas de la escuela del *yin yang*;[7] entre los veintiún libros del *Huai Nan zi* que han llegado hasta nosotros cabe citar el *Dao ying* y el *Yuan dao* como más representativos del fundamento ideológico taoísta que impregna la obra. En cuanto al *Lü shi Chun qiu*, obra esencialmente confuciana, en su eclecticismo llega a recoger algunas anécdotas y tesis taoístas, como la recomendación del gobierno mediante el *wu wei* (el «no actuar», es decir, la no intervención).[8] Por último, y aunque su pensamiento cabalga entre el taoísmo y el legismo,[9] debe señalarse a Shen Dao,[10] de cuya obra, el *Shen zi* en cuarenta y dos libros, sólo se conservan fragmentos de siete libros.

Sin embargo, maestros taoístas abundaron en la época Zhan Guo. No faltan testimonios históricos que nos hablan de ellos y de sus obras. Bien que los más antiguos sabios taoístas hayan ceñido su enseñanza a la simple transmisión oral de su pensamiento al reducido grupo que ocasionalmente se acercaba a su retiro —recuérdese que el maestro taoísta es un *yin shi*, un «sabio escondido», para el que fama, poder, riquezas, son palabras vacías—, posteriormente algunos de ellos, mejor diríamos corrientes taoístas derivadas del pensamiento originario, asentados en las ciudades y arropados por una audiencia numerosa de discípulos, redactaron o inspiraron la redacción de su enseñanza. Desgraciadamente la mayor parte de esas obras se ha perdido. Tal es el caso de los dieciocho libros del *Song zi* (de Song Jian), del *Yin Wen zi* (de Yin Wen), de los veinticinco libros del *Tian zi* (de Tian Pian),[11] o de los trece libros del *Juan zi* (de Huan Yuan o Guan Yin).[12] De todos ellos tenemos noticia por los historiadores de la dinastía Han, época en la que todavía se conservaban esos textos. Pero sobre todo es el *Huang di shu* («Libro del Emperador Amarillo»), citado en el *Lie zi* y en otras muchas obras, el libro cuya pérdida ha supuesto el mayor impedimento para un exhaustivo conocimiento del taoísmo original.[13]

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO TAOÍSTA

1. El contexto histórico

Las anécdotas e historias del *Lie zi* nos retrotraen a la época Chun qiu (ss. VII y VI a.n.e.),[14] e incluso más lejos, al legendario Huang di (Emperador Amarillo),[15] al que los taoístas consideran uno de los primeros sabios que alcanzaron el supremo conocimiento del *dao*,[16] y su doctrina junto a la de Lao Dan[17] como la fuente de todo el pensamiento taoísta. Para los historiadores, sin embargo, Huang di no pasa de ser un legendario personaje de la remota antigüedad. Para unos fue el último de los «tres soberanos» (*san huang*) y para otros el primero de los «cinco emperadores» (*wu di*).[18] Se supone que vivió hacia mediados del tercer milenio a.n.e.

La organización política y social de la China de aquel entonces no nos es bien conocida. Hay que esperar a las dinastías históricas de los Shang (o Yin) y de los Zhou,[19] para disponer de datos que permiten un estudio serio de la sociedad arcaica china. La primera dinastía, la de los Xia (ss. XXI-XVI a.n.e.),[20] coincide con el período neolítico, y las culturas de Yang shao y Long shan dan testimonio del desarrollo alcanzado. Con los Shang (ss. XVI-XI a.n.e.) China entra en la edad del bronce y se configura una sociedad esclavista que alcanzará su apogeo durante la época de los Xi Zhou (los Zhou occidentales, ss. XI-VIII a.n.e.). Los ritos de Zhou (*Zhou li*), es decir, el sistema de jerarquías, infeudación y privilegios hereditarios de la nobleza esclavista, establecido por el duque Zhou (Zhou gong), y toda la organización social y el aparato ideológico que lo acompañan y sustentan, serán para los *ru jia* (letrados confucianos)[21] el punto de referencia de sus teorías ético-políticas. *Fu li* (retorno a los ritos) va a ser la consigna de Confucio,[22] ya en una época (finales del período Chun qiu) en que el desarrollo económico había sentado las bases para el salto a la sociedad feudal.

La crisis del sistema esclavista se había iniciado con la decadencia de los Zhou en el siglo VIII. En el año 771 a.n.e. el rey You es asesinado y su sucesor, Ping, traslada la capital, hasta entonces en Hao (cerca de la actual Xi an), a Luo yi (hoy Luo yang). Así comienza la dinastía de los Dong Zhou (Zhou orienta-

les) y el período Chun qiu, y con él una progresiva pérdida de poder de los monarcas que se suceden en el trono y cuya autoridad acabará circunscrita al terreno puramente ritual y religioso. Los beneficiarios de esta pérdida de poder serán los grandes señores feudales (*Zhu hou*), que convertirán sus dominios en auténticos Estados independientes y lucharán entre sí por conseguir la hegemonía. En el período Chun qiu el espacio chino se encuentra dividido en numerosos Estados, si bien cinco de ellos alcanzarán sucesivamente la hegemonía: Qi, bajo el duque Huan (685-642); Jin, bajo el duque Wen (636-627); Qin, bajo el duque Mu (659-620); Song, bajo el duque Xiang (650-636); y Chu, bajo el rey Zhuang (613-590).[23]

En esta época se van gestando una serie de cambios sociales que tienen como raíz la contradicción cada vez más aguda entre la nobleza esclavista, aferrada al «gobierno mediante los ritos» (*li zhi*), y la nueva clase de los terratenientes, que a partir de finales del período Chun qiu verá teoretizados sus intereses políticos en el «gobierno mediante la ley» (*fa zhi*) propugnado por la escuela de los legistas (*fa jia*). Y curiosamente va a ser en el estado de Lu,[24] patria de Confucio, donde se va a adoptar una de las primeras medidas reformistas: tres nobles, Ji Sun, Meng Sun y Shu Sun, roturan nuevas tierras y aplican en ellas un método impositivo basado en unas nuevas relaciones de producción, acordes con un régimen de propiedad privada de carácter feudal.

En el año 475 comienza la época Zhan Guo (Estados combatientes). El nombre proviene de la secuencia ininterrumpida de guerras entre los siete grandes Estados (Qin, Qi, Chu, Yan, Han, Zhao y Wei),[25] que cubre toda esta etapa y que sólo acabará cuando en 221 a.n.e. Qin shi huang[26] unifique el Imperio. Son tiempos de transición de la sociedad esclavista a la sociedad feudal. El enfrentamiento social y político entre la antigua nobleza esclavista y los terratenientes se refleja en el terreno ideológico en la polémica sostenida por confucianos y legistas.

Los taoístas, al menos los taoístas puros, se mantienen al margen. Pues, como ya hemos indicado, en su origen el taoísta es el hombre que busca su equilibrio, su paz interior, y en último extremo su realización del ideal del sabio (*sheng ren*)[27] o del hombre perfecto (*zhi ren*),[28] lejos de luchas e intrigas, en la ignorada actividad de quien trabaja la tierra o pesca en lagos y ríos, o simplemente en el rumoroso silencio de un bosque perdido. De semejantes hombres tenemos noticia en diferentes fuentes, aunque no se emplee el término taoísta (*dao jia*) hasta la época Han. Es en el *Shi ji* («Registros históricos»)[29] donde Si-ma Qian nos dice que su padre, Si-ma Tan, había utilizado la expresión *dao jia* para designar a una de las seis principales escuelas filosóficas (*liu jia*).[30] Anteriormente al taoísmo se le denominaba «doctrina de Huang Lao» (*Huang Lao zhi xue*), o bien «doctrina de Lao y Zhuang» (*Lao Zhuang zhi xue*).

Huang (di), Lao (zi) y Zhuang (zi) son tres personajes y, al mismo tiempo, los títulos de tres textos clave (el primero de ellos perdido). Aparte Huang di, *Lao zi* (Lao Dan)[31] parece ser la figura histórica más antigua de los taoístas conocidos. Sin embargo, muy probablemente incluso antes de él ya se practicó el estilo de vida propio de un perseguidor del *dao*. En las Analectas (*Lun yu*)[32] se hace referencia a dos personajes, Jie Yu y Jie Ni, cuyas características y estilo de vida son el prototipo del *yin shi*. Con todo, la figura de Lao Dan, en su papel de autor o inspirador del *Lao zi*, se ha convertido en patriarca del taoísmo, pues en esa obra se contiene la quintaesencia de la filosofía del *dao*, de su interpretación del mundo, del hombre, de la sociedad.

Entre Lao Dan y el otro gran taoísta y literato, Zhuang Zhou, se sitúan cronológicamente dos personajes controvertidos: Yang Zhu y Lie Yu-kou. Del primero no se sabe que escribiera nada, al segundo se le atribuyó la redacción del *Lie zi*.

Yang Zhu (s. IV a.n.e.) fue probablemente un *yin shi*. Tan escondido que los detalles de su vida nos son desconocidos; tampoco legó obra alguna a la posteridad. Todo lo que sabemos se reduce fundamentalmente a las historias que sobre él se recogen en el *Lie zi*.[33] También en el *Zhuang zi* aparece Yang Zhu como discípulo de Lao Dan.[34] Por Liu Xiang[35] sabemos que llegó a entrevistarse con el rey Hui de Liang, con quien discutió sobre los principios del gobierno del Imperio.[36] Sin embargo, la influencia y prestigio de Yang Zhu debió ser enorme, y así lo testimonia el confuciano Meng zi.[37] En cuanto a su doctrina, aparte del *Lie zi*, debemos remitirnos a las escasas referencias que encontramos en algunas obras antiguas; aunque en ciertos puntos las ideas de Yang Zhu o su interpretación aparezcan como contradictorias. Éste es el caso del pretendido individualismo egoísta defendido por el filósofo. Según Meng zi, Yang Zhu decía no estar dispuesto a renunciar a un solo pelo de su cuerpo en beneficio de los demás.[38] Frase parecida le atribuye Han Fei cuando dice: Yang Zhu afirmaba no estar dispuesto a tocar un pelo de su cuerpo por el trono imperial.[39] Esta interpretación se aproxima más al genuino ideario taoísta, y queda corroborada al señalar que el principio básico del pensamiento de Yang Zhu era el «despreciar las cosas exteriores y estimar la propia vida» (*qing wu zhong sheng*).[40] El *Huai Nan zi* también recoge esta idea: *Conservar en su integridad la propia vida y la propia naturaleza, no perjudicar el propio cuerpo por conseguir algo exterior a él*; esto sostenía Yang Zhu.[41] La realización del hombre exigiría, según Yang Zhu, un corte radical de todas las ataduras que le ligan al mundo exterior (hombres y cosas) e impiden su espontánea libertad natural.

Esta espontánea libertad, que por las citas anteriores parece apuntar a una renuncia ascética, a un control de pasiones y deseos, aparece interpretada de forma muy diferente en el *Yang Zhu* del *Lie zi*. Aquí, como se verá, la libertad, la espontaneidad, se entiende en un sentido «hedonista», en el que cualquier

tipo de control o renuncia no parece tener cabida. Esta aparente contradicción podría dejar de serlo si tanto en un caso como en otro, el hombre no pierde de vista su norte: la naturalidad, la armoniosa conjunción con la naturaleza, en cuyo permanente e iterativo devenir, fines, metas, ambiciones y deseos aparecen como excrecencias de una agitación —que no actividad— humana desgajada y perdida en su multitudinaria soledad. Quienes insisten en semejante contradicción no han comprendido el abecé del taoísmo. El taoísmo no es unidireccional, sino más bien un entrecruzamiento de contradictorios caminos que no llevan a parte alguna, porque la meta no existe: la meta está aquí, en el punto de partida. *Sin salir de la propia casa se conoce el mundo entero*, dice el *Lao zi*.[42]

Y para completar el panorama del fragmentario pensamiento de Yang Zhu llegado hasta nosotros, señalar que su anarquismo individualista le lleva a rechazar todo principio de autoridad y negar a reyes y señores. Rasgo éste —muy extendido entre los primeros taoístas y luego entre los taoístas sureños, como Zhuang zi— que le valió ser comparado por Meng zi con los animales salvajes.[43] Por último, indicar que Yang Zhu criticaba el «amor universal» (*jian ai*), la «veneración de los sabios» (*shang xian*) y la creencia en los espíritus de los difuntos (*gui*), propio todo ello de la escuela de Mo Di.[44]

La figura histórica de Lie zi ha sido objeto de enconadas disputas entre los eruditos chinos y los sinólogos europeos. Hay quienes sostienen (incluso ya en el siglo XII) que Lie zi no fue otra cosa que un personaje imaginado por Zhuang zi. Opinión ésta que fue asumida por algún sinólogo de finales del pasado siglo. Uno de los argumentos a favor de esta tesis es que el *Shi ji* no menciona a Lie zi. Sin embargo, hay varios textos anteriores al *Shi ji* que nos hablan de él como un personaje real: entre otros, el *Lü shi Chun qiu*, el *Huai Nan zi* y, sobre todo, el *Zhuang zi*. Es a partir de esta obra y de las historias referidas en el mismo *Lie zi* como podemos reconstruir los pocos detalles biográficos conocidos de Lie Yu-kou. Natural del estado de Zheng, probablemente vivió entre los siglos V y IV a.n.e.; algunos llegan a suponerle maestro de Zhuang zi.[45] Su vida debió ser la propia de los *yin shi* taoístas, apartado del mundo si no físicamente, sí al menos en la renuncia a toda clase de empleos y remuneraciones y en la indiferencia hacia la fama y el prestigio. Su doctrina, por tanto, puede ser establecida a partir del mismo *Lie zi*, y también considerando las enseñanzas de Zhuang zi como próximas a las de su supuesto maestro.

Zhuang Zhou (Zhuang zi, el maestro Zhuang) sí nos es bien conocido. Su obra es, con el *Lao zi*, la base de todos los estudios sobre el taoísmo filosófico, aunque hoy se estima que de los treinta y tres libros del *Zhuang zi* sólo los siete primeros fueron escritos por Zhuang Zhou. De éste sabemos que vivió a finales del siglo IV y principios del III a.n.e., y que, como Lie zi, renunció a la vida social para realizar el ideal del sabio taoísta.[46] Representa en aquella época la corriente más fiel al originario pensamiento de la escuela de *Lao zi*, con su valoración del mundo subjetivo y rechazo del mundo material. Frente a las corrien-

tes taoístas de la escuela de Huang Lao que, por aquel entonces, florecían en Qi y que, derivando hacia posiciones relativamente eclécticas, defendían un determinado orden social próximo al legismo, Zhuang zi mantiene la pureza del ideario taoísta: propugna la destrucción del orden social vigente desde posiciones anarquizantes para retornar a la primitiva e igualitaria sociedad de la Edad de Oro, es decir, a la simplicidad y pureza original del hombre, libre de la deformación impuesta a su naturaleza por los «sabios gobernantes».

La filosofía de Zhuang zi aparece, por otra parte, resumida en el mismo *Zhuang zi*:

> «El (Zhuang zi) se expresa mediante discursos extraños, un lenguaje absurdo y expresiones desbordantes. A veces es licencioso, pero nunca parcial ni aferrado a sus ideas. Como el mundo está demasiado hundido en la suciedad, no puede entender los dichos de Zhuang zi; por eso él estima que las palabras circunstanciales son prolijas, que las palabras de peso poseen su verdad, pero que sólo las palabras reveladoras tienen un poder evocador de alcance ilimitado. Aunque sólo él es capaz de comunicar con el espíritu del universo, no se muestra desdeñoso hacia los demás seres. No aprueba ni critica, y así vive en paz con todo el mundo. Sus escritos, aunque llenos de magnificencia, no hieren a nadie pues no mutilan la compleja realidad. Sus expresiones, variadas y múltiples, encierran maravillas y paradojas dignas de consideración. Posee una inagotable plenitud interior. Arriba, comunica con el hacedor; abajo, es amigo de quienes han trascendido la muerte y la vida, el principio y el fin. La fuente de su doctrina es amplia, abierta, profunda y rebosante; su doctrina trata de armonizar con el principio y de elevarse hasta él.»
>
> (*Zhuang zi, Tian xia*)

Paralelamente a Zhuang zi y sus discípulos, la escuela de Huang Lao conoce un gran desarrollo en los siglos IV y III a.n.e., al calor del mecenazgo de los soberanos de Qi. Inspirada en las doctrinas del legendario Emperador Amarillo y en el pensamiento de *Lao zi*, sus diversas corrientes abarcan desde filósofos que, como Song Jian y Yin Wen,[47] tratan de conciliar el taoísmo con las enseñanzas de Mo Di, hasta los que se inclinan claramente hacia posiciones legistas, caso de Tian Pian y Shen Dao.[48] Aunque la pureza de su taoísmo deja mucho que desear, hay que señalar la enorme influencia política de la escuela de Huang Lao, que llegó a convertirse en soporte ideológico de los primeros emperadores de la dinastía Han.

3. *El taoísmo de la época Wei Jin*

A partir del siglo I el taoísmo entra en decadencia. Habrá que esperar a la época Wei Jin (ss. III y IV) para que importantes filósofos —principalmente comentaristas de los libros clásicos de la escuela— aparezcan en escena. En el año 220 China se escindió en tres Estados (Wei, Shu y Wu)[49] y hasta sesenta años después no recobró una efímera unidad con la dinastía Xi Jin (Jin occidentales). A comienzos del siglo IV las secesiones se multiplicaron y la unidad quedó rota una vez más. El siglo III fue, pues, una época —como la Zhan Guo— de fragmentación política y luchas intestinas, un período turbulento de convulsiones sociales y crisis ideológicas, es decir, terreno abonado para que brotase por doquier la fiebre taoísta.

Destaca en primer lugar, entre los numerosos adeptos a la «doctrina de Lao y Zhuang», la escuela *xuan xue*. Esta escuela, que incorporó al taoísmo algunos elementos confucianos, se mantuvo pujante hasta el siglo VI. El ideograma *xuan* (misterioso) procede del capítulo XLV (I) del *Lao zi*,[50] en el que se habla de «el más profundo misterio, la puerta de todo lo escondido». Los textos fundamentales de la escuela, conocidos como los «Tres misteriosos», fueron el *Lao zi*, el *Zhuang zi* y el *Yi jing*.[51] Sobre la base de los comentarios a estos libros expusieron su filosofía idealista dos de los principales representantes de esta escuela: He Yan y Wang Bi.[52] Ambos consideran que el origen del universo es el *wu* (no ser, vacío); la existencia de todos los seres depende del *wu*, que ellos interpretan en un sentido místico.

Frente a la teoría de la supremacía del *wu* (*gui wu lun*), en la escuela xuan *xue* surgió posteriormente la teoría materialista de la supremacía del ser (*chong you lun*). Teoría que fue defendida por Xiang Xiu y Guo Xiang[53] en sus comentarios al *Zhuang zi*.

Xiang Xiu fue precisamente uno de los «siete sabios del bosque de bambú» (*zhu lin qi xian*),[54] personaje pintoresco más o menos imbuidos de la ideología —mejor diríamos del *ars vivendi*— taoísta, que vivieron en la segunda mitad del siglo III en Wei. Si He Yan y Wang Bi habían sido los taoístas «ortodoxos», favorecidos por el poder establecido, y habían tratado de hacer compatible el confucianismo con el *wu wei* de la escuela, los «siete sabios», en particular Ji Kang, Ruan Ji y el mismo Xiang Xiu, representan el auténtico espíritu inconformista, contestario y anticonfuciano de raigambre taoísta. Adversión y repudio de la sociedad de su tiempo y de la ideología oficial, por un lado, y veneración, por otro, de la naturaleza a la que se aspira a volver, son características de estos nuevos «retirados del mundo».

El espíritu inconformista y rebelde de los «siete sabios» se verá desarrollado en profundidad por un taoísta del que apenas conocemos más que el nombre: Bao Jing-yan (ss. III-IV). Sus teorías nos han llegado indirectamente, a través de la obra de Ge Hong,[55] el *Bao pu zi*, en la que critica a Bao Jing-yan por su *wu jun lun* (teoría de la negación de los señores). Según Bao, en la remota

antigüedad el hombre era sencillo y puro; vivía inmerso en la naturaleza y no existía ningún tipo de dominación, ni diferencias entre nobles y plebeyos, ni existía el respeto y el desprecio. Luego fue cuando los fuertes empezaron a oprimir a los débiles, los inteligentes empezaron a engañar a los simples, y así terminó por formarse un sistema jerárquico que garantizaba un orden de dominación. Pero este sistema y este orden en absoluto son algo natural. Los señores tienen en sus manos la ley y las armas, que utilizan para apropiarse de lo que el pueblo produce; a esto se debe el caos y la miseria. Los amos y señores son la raíz de todos los crímenes y desgracias. Tales eran las tesis de Bao Jingyan criticadas por Ge Hong.

Puede decirse que Bao Jing-ya fue la última figura creativa del taoísmo filosófico a lo largo de su historia. Sin embargo, aunque no volvamos a encontrar grandes filósofos del *dao*, el espíritu de éste inspirará durante siglos a pensadores, revolucionarios, automarginados, pintores y poetas. Entre éstos, Tao Qian[56] pasa por ser el primer gran poeta del taoísmo. Luego vendrá Wang Wei,[57] y hasta el mismo Li Bai (Li Po),[58] cuya poesía está impregnada de un taoísmo intuitivo y hedonista.

En tiempos de la dinastía Tang (ss. VII-X), la filosofía de Lao y Zhuang terminará por desaparecer de la escena; el confucianismo monopolizará en adelante la ideología oficial. El taoísmo permanecerá como una forma de vida individual, como una estética, una concepción del mundo, que pese a las apariencias marcará de su especial sello el alma china hasta hoy.

Todo esto al margen de la religión taoísta, degeneración del taoísmo filosófico con el que coincide en la terminología y en ciertas nociones básicas, y del que le separan sus concepciones mágico-religiosas y simplistas supersticiones.

Capítulo aparte merecería el estudio de las relaciones —muy estrechas, por cierto— entre el taoísmo y el budismo, que empezó a introducirse en China en el siglo I. Mas semejante estudio excedería el marco de esta breve Introducción.

LA DOCTRINA TAOÍSTA

1. El *Dao* y sus manifestaciones

Como ya hemos indicado, el libro por antonomasia de los taoístas, el *Lao zi*, es conocido también como *Dao de jing* («Tao te king», «Clásico del Tao y su virtud»). El ideograma *dao* no fue inventado por Lao Dan; es un antiguo ideograma del que los diccionarios chinos señalan hasta trece distintos significados.[59] Es, sin embargo, en el sentido que le dan los taoístas, en el que de manera especial aparece el ideograma *dao* en la historia del pensamiento chino.

Toda la filosofía taoísta gira en torno al concepto de *dao*. Ahora bien, el término *dao* fue escogido por el autor del *Lao zi* por no haber otro que mejor pudiera representar una idea que siendo inmanente trasciende a todo lo material y sensible.

> «El *dao* que puede expresarse con palabras,
> no es el *dao* permanente.»
>
> (*Lao zi*, c. XIV [I])

> «Yo no conozco su nombre, lo denomino *dao*.»
>
> (*Ibíd.*, c. LXIX [XXV])

Tres son las características del *dao* que se desprenden de los más antiguos textos:

a) El *dao* es anterior al cielo y la tierra.

> «Lo que no tiene nombre (*wu ming*),
> es el principio de todos los seres.
> Lo que tiene nombre (*you ming*),
> es la madre de todas las cosas.»
>
> (*Ibíd.*, c. XLV [I])

En esta frase, *wu ming* se refiere al «*dao* permanente» (*chang dao*) y el *you ming* a las manifestaciones del *dao*. Y esta otra cita del *Lao zi*:

> «Hay una cosa confusamente formada,
> anterior al cielo y la tierra...
> la denomino *dao*.»
>
> (c. XLIX [XXV])

Además el tiempo no es propiedad del *dao*, y por eso el *Lao zi* habla del *chang dao*, del «*dao* permanente», o simplemente del *chang* (lo permanente), al referirse al *dao* mismo. El *dao* permanente cambia al mismo tiempo; cambiando permanece y su permanencia hace posible el cambio.

> «El *dao* [...] es su propia raíz. Ha existido siempre, mucho antes de que hubiera cielo y tierra [...] Engendra el cielo y la tierra. Está por encima del *tai ji* (supremo límite) y no es alto; está por debajo de los seis polos y no es profundo. Nacido antes que el cielo y la tierra, no tiene duración. Anterior a la remota antigüedad, no es viejo.»
>
> (*Zhuang zi, Da zong shi*)

Bajo esta luz deberá interpretarse el capítulo primero del *Tang wen* del *Lie zi*.

b) El *dao* engendra el universo.

> «El *dao* [...] engendra el cielo y la tierra.»
>
> (*Zhuang zi, ibíd.*)

> «El *dao* es vacío, pero su eficiencia nunca se agota. Es un abismo, parece el origen de todas las cosas.»
>
> (*Lao zi*, c. XLVIII [IV])

> «El umbral de la hembra misteriosa (el *dao*), es la raíz del cielo y de la tierra.»
>
> (*Ibíd.*, c. I, [VI])

> «[...] se le puede considerar el origen del mundo.»
>
> (*Ibíd.*, LXIX [XXV])

A notar que el engendrar (*sheng*) del *dao* no tiene ninguna concomitancia con la idea de creación. El *sheng* sería en todo caso un desarrollo, despliegue o transformación del *dao*, que se «alienaría» y al mismo tiempo seguiría conservando su propia realidad. (Aunque toda esta terminología lógico-formal o incluso dialéctica, sería aberrante y ridícula para un filósofo taoísta). En

cualquier caso, debe también decirse que el *dao* se autoengendra (*zi sheng*), y esto queda expuesto de forma clara en el capítulo primero del *Tian rui* del *Lie zi*.

c) El *dao* es *wu* (vacío, no ser).

> «Las cosas del mundo nacen del ser,
> el ser nace del no-ser (*wu*).»
>
> (*Lao zi*, c. IV [XL])

El *dao* es, pues, ser («una cosa confusamente formada») y al mismo tiempo no-ser. Las categorías lógicas no se le pueden aplicar, las facultades discriminantes son incapaces en su distorsionadora pobreza de vislumbrarle:

> «El *dao* no puede ser oído; lo que se oye no es él. El *dao* no puede ser visto; lo que se ve no es él. El *dao* no puede ser mencionado; lo que se menciona no es él. Quien conoce lo que da forma a las formas, no tiene forma. Al *dao* no se le debe dar ningún nombre.»
>
> (*Zhuang zi. Zhi bei you*)

Su vacuidad implica, pues, la innominabilidad:

> «El *dao*, oculto, no tiene nombre (*wu ming*).»
>
> (*Lao zi*, c. III [XLI])

Y su vacuidad implica también la no-acción (*wu wei*), una de las ideas más representativas del taoísmo. El *dao* no actúa:

> «El *dao* tiene su realidad y tiene su eficiencia; no actúa y no tiene forma.»
>
> (*Zhuang zi, Da zong shi*)

Sin embargo ese no actuar es la suprema actividad:

> «[...] como no actúa, nada hay que deje de hacer.»
>
> (*Lao zi*, c. XI [XLVIII])

El *wu wei* del *dao* es la espontaneidad natural, la permanente e incesante transformación que no persigue ningún fin: una espontaneidad ateleológica.

En efecto, el *dao* no es algo originariamente acabado y perfecto, sino que se realiza en el proceso de su autotransformación (en sus manifestaciones o epifanías). Es algo indeterminado que se autotransforma en determinaciones fenoménicas. Es, como dice el *Lie zi*, lo que permanentemente se engendra y permanentemente se transforma.[60]

Y es precisamente esa fuerza, esa capacidad de autotransformación, lo que el taoísta llama *de* (virtud).

> «El *dao* engendra,
> el *de* alimenta,
> la materia da forma,
> y así surgen los diversos seres.
> Por eso los diez mil seres reverencian al *dao* y honran al *de*.»
>
> (*Lao zi*, c. XIV [LI])

El ideograma *xu* (alimentar) significa aquí también «conservar».

> «Actuar sin poder dejar de actuar, eso es el *de*.»
>
> (*Zhuang zi, Geng Sang Chu*)

Es decir, en la medida en que el *dao* en sus transformaciones naturales no puede dejar de actuar, no puede cesar en su movimiento, a esta fuerza motriz se la denomina *de*.

El proceso de autotransformación, el despliegue del *dao*, nos lo describe el *Lao zi*:

> «El *dao* engendra el uno,
> el uno engendra al dos,
> el dos engendra al tres,
> el tres engendra los diez mil seres.
> Los diez mil seres contienen en su seno el *ying* y el *yang*;
> los dos soplos vitales (*qi*) se compensan en un soplo vital armónico.»
>
> (*Lao zi*, c. V [XLII])

Las interpretaciones de este fragmento del *Lao zi* no han sido unánimes. Para Feng You-lan, el uno es el *tai yi* (la unidad suprema), el dos es el cielo y la tierra, y el tres representa los tres soplos vitales (*yin qi, yang qi* y *he qi*).[61] Otra interpretación, en cambio, identifica el uno con el *qi* (soplo o principio vital), el dos con el *yin yang* y el tres con el cielo, la tierra y el hombre (o bien con el *qi*, la forma *xing* y la materia *zhi*); de la combinación de los tres últimos surgirían todas las cosas.

Cabe señalar que el *Lie zi* coincide básicamente con el *Lao zi* a la hora de presentar el proceso cosmogónico.

Tres son las particularidades del movimiento del *dao* que conviene subrayar:

a) El retorno (*fan*), es decir, su naturaleza cíclica, con el término en el punto inicial:

«El movimiento del *dao* es retornar.»

(*Lao zi*, c. IV [XL])

«[...] se desplaza constantemente,
el desplazarse constantemente es alejarse sin cesar,
alejarse sin cesar es regresar al punto de partida.»

(*Ibíd.*, c. LXIX [XXV])

En el mismo sentido nos habla el *Lie zi*:

«La mutación no puede ser captada bajo forma alguna. Al transformarse se convierte en uno, y éste al transformarse se convierte en siete, y el siete en nueve. El nueve es el término de la transformación, y luego retorna al principio al convertirse en uno.»

(*Tian rui*, c. 2)

Si bien en este fragmento la influencia de la escuela del *yin yang* es incuestionable, su esencia sigue siendo taoísta. La mutación es el *dao*; el uno es el *qi*; el siete representa la gran mutación, el gran principio, el gran comienzo, el gran origen, el *qi*, la forma y la materia; el nueve simboliza el final, es decir, que el proceso en él llega a su término para, a continuación, convertirse en el uno, es decir, en el *qi* primigenio.

b) La permanencia (*chang*):

El retorno del movimiento del *dao* implica su permanencia. Ésta es posible en la medida en que todas las cosas regresan al *dao*, a su fuente y raíz.

«Innumerable es la variedad de los seres,
más todos retornan a su origen.
Es la quietud.
La quietud es retornar a la propia determinación,
es lo permanente (*chang*).»

(*Lao zi*, c. LX [XVI])

Y esta permanencia del *dao*, como ya hemos señalado, sólo es posible en base a su permanente movimiento. Su movimiento no cesa, y sin embargo es:

«[...] inmutable, de nada depende.»

(*Ibíd.*, c. LXIX [XXV])

Y en el *Zhuang zi*:

> «Lao Dan dijo: [...] realizar pequeños cambios sin perder su grandeza, eso es lo permanente.»
>
> (*Tian zi Fang*)

Lo permanente (el *dao*) cambia, se transforma, pero conservando su «grandeza», su propia esencia, es decir, conservándose inalterado.

c) El reposo (*jing*):

> «Alcanzar el vacío es la norma suprema,
> conservar la quietud es el máximo principio;
> del devenir abigarrado de los seres,
> contempla su retorno.
> Innumerable es la variedad de los seres,
> mas todos retoman a su origen.
> Es la quietud.»
>
> (*Lao zi*, c. LX [XVI])

El reposo, la quietud, del movimiento del *dao* reside, por una parte, en esa capacidad de retorno, en ese permanente regreso a sí mismo. Y también el reposo del *dao* se puede entender en su última conexión con el vacío (*xu*). Si bien no se debe olvidar que ese vacío del *dao* es la suprema plenitud.

> «El sabio vive en quietud no porque la quietud sea buena, sino porque los diez mil seres no pueden turbar su mente. Cuando el agua está tranquila, es tan nítida que refleja con detalle la barba y las pestañas, y su ras sirve de norma a los grandes artesanos. Si el agua tranquila es nítida, ¡con cuánta mayor razón se aplicará esto a nuestro espíritu! La mente del sabio en su quietud es espejo del cielo y la tierra, espejo de los diez mil seres. En el vacío y la quietud, en la serena indiferencia, en el silencioso no actuar, reside el equilibrio de cielo y tierra y la suma perfección del *dao* y el *de*. Por eso en ella descansan los soberanos y los sabios. El reposo lleva al vacío, el vacío a la plenitud, y la plenitud es norma. El vacío supone la quietud, la quietud supone el movimiento, y con el movimiento se obtiene la eficacia.»
>
> (*Zhuang zi, Tian dao*)

2. *El hombre*

Para el taoísmo, el hombre, como los demás seres, nace del *qi*:[62]

«El hombre nace de una concentración de *qi*. Es el *qi* el que al condensarse produce la vida y el mismo *qi* el que, al dispersarse, origina la muerte. Si así se acompañan la vida y la muerte, ¿por qué ver en ésta una desgracia? Todos los seres no son más que uno. Lo bello se considera milagroso y maravilloso, lo feo apestoso y podrido. La verdad es que lo hediondo y putrefacto se convierte en milagroso y maravillas, y éstas en hediondez y putrefacción. Por eso se dice: en el universo no hay más que un solo *qi*, y por eso el sabio venera la unidad.»

(*Zhuang zi, Zhi bei you*)

Los diez mil seres y el mismo hombre son, pues, acumulación de *qi*. Y así dice el *Lie zi*:

«Lo puro y ligero se eleva y da origen al cielo; lo impuro y pesado desciende y da lugar a la tierra; del *qi* armónico intermedio nacen los hombres.»

(*Tian rui*, c. 2)

Este *qi* armónico intermedio no es otra cosa que la armónica combinación del *yin* y del *yang*. En esta armónica combinación se distinguen los dos aspectos diferenciados del hombre: el cuerpo (*xing ti*) y la mente-espíritu (*xin shen*). Volvamos al *Lie zi*:

«Kang Cang zi le explicó: "En mí el cuerpo se conforma a la mente (*xin*), la mente al *qi*, el *qi* al espíritu (*shen*), el espíritu al vacío (*wu*). Una forma, por insignificante que sea, o un apenas perceptible sonido, aunque me separen de ellos ocho desiertos o los tenga sobre las cejas, si me afectan no podré dejar de percibirlos. No sé si ese conocimiento procede de las siete aberturas y los cuatro miembros, o si del corazón, el vientre o las seis vísceras. Lo único seguro es que se trata de un conocimiento espontáneo."»

(*Zhong Ni*, c. 2)

Con la eficacia (*ling*) de su «vacío» el *xin xhen* puede llegar a conocer tanto lo inmediato («lo que está sobre las cejas») como lo trascendente («lo que está más allá de los ocho desiertos»). Esa «eficiente vacuidad» le viene al *xin shen* de que su naturaleza es el *qi* puro y armónico. Su vacuidad le permite recibir a todos los seres, es decir, el conocimiento; su eficacia es la raíz del pensamiento, de la meditación que hace posible intuir el *dao*. Gracias al *qi* puro y armónico, la mente puede unirse al *qi* del cielo y la tierra y a través de esa unión hacerse una sola cosa con el *dao*. De ahí que para el taoísta la mente debe ser el maestro del hombre; éste debe siempre guiarse por ella.

«Al tomar como maestro a la propia mente, ¿quién de los hombres no tiene un maestro? En estas condiciones, ¡qué necesidad hay de tomar a otro como maestro! Y puesto que la propia mente es el maestro de cada uno, el estulto tiene también su maestro. Quien va más allá de su mente y distingue lo verdadero y lo falso, es como el que pretende ir hoy a Yue cuando ayer ya había llegado.»

(*Zhuang zi, Qi wu lun*)

El hombre debe guiarse por la mente en cuanto que actúa de conformidad con los impulsos de la naturaleza humana (*xing*). El *xing* es otro de los conceptos clave en el pensamiento taoísta. Traducido por «naturaleza humana», representa la realidad originaria y radical del hombre, que reposa sobre la armonía universal. Si esta realidad se conserva, el *xing* inalterado es garante de nuestra mente, pues en caso contrario:

«Si se abandona la naturaleza (*xing*) y se sigue la mente (*xin*), los hombres se comunicarán entre sí a través de sus mentes individuales y el mundo caerá en la confusión.»

(*Zhuang zi, Shan xing*)

El sabio debe conducirse de acuerdo con el *xing* y su vida se simplificará hasta alcanzar el *wu wei*.

«La naturaleza no puede ser modificada; el destino (*ming*) no se puede alterar; no se puede alterar el curso de las estaciones; el *dao* no puede ser estorbado. Todo es posible para el que alcanza el *dao*; nada es posible para el que de él se aparta.»

(*Zhuang zi, Tian yun*)

El destino (*ming*) de la cita se refiere a las transformaciones del hombre en el curso de su vida. Para el taoísta *xing* y *ming* están indisolublemente unidos (de hecho se emplea el término *xing ming*), por cuanto que el hombre al igual que el resto de los seres se transforma de manera espontánea, de acuerdo con las «leyes de la naturaleza», y hasta la vida y la muerte carecen de sentido.

Vida y muerte se suceden, se alternan, de acuerdo con el orden natural:

«Día y noche se suceden ante nosotros, pero nadie conoce su origen. ¡Basta ya! ¡Basta ya! ¿Cuándo podremos saber de dónde nace todo esto? Si no existen los demás, tampoco existo yo; si no existo yo, nada se puede obtener. Esto es algo que se acerca (a la verdad).»

(*Zhuang zi, Qi wu lun*)

«La vida es algo prestado; es de prestado como se nace. La vida no es más que suciedad y basura. Muerte y vida se suceden como el día y la noche.»

(*Ibíd., Zhi yue*)

Es el mismo pensamiento expresado en el *Lie zi*:

«Zi Gong dijo: "La longevidad es algo querido por el hombre, pero la muerte es por él aborrecida, ¿cómo podéis decir que os es motivo de alegría?" Lin Lei le dijo: "Muerte y vida son como ir y venir, así que, ¡cómo voy a saber que el morir aquí no es nacer en otra parte! ¡Cómo voy a saber que vida y muerte no son lo mismo! ¡Cómo saber que el esforzarse por vivir no es un gran extravío! ¡Cómo saber que mi muerte de hoy no es mejor que mi vida anterior!"»

(*Tian rui*, c. 9)

De este modo, la vida del hombre no tiene objeto ni sentido. Es como un mecanismo que gira y gira; el mismo *Lie zi* dirá que no es dueño de sí mismo:

«Shun preguntó a Zheng: "¿Es posible alcanzar el *dao* y poseerlo?" Le contestó: "Si no posees ni tu propio cuerpo, ¡cómo vas a poseer el *dao*!" Shun le interrogó de nuevo: "Si mi propio cuerpo no me pertenece, ¿a quién pertenece entonces?" Respondió: "Tu cuerpo es una forma configurada por el cielo y la tierra. Tampoco tú posees tu propia vida, que es una armónica producción del cielo y la tierra. Lo mismo que no te pertenece tu naturaleza y destino (*xing ming*), que son algo dispuesto por el cielo y la tierra. Ni tus hijos y nietos, que tan sólo te han sido confiados por el cielo y la tierra. Por eso el hombre camina sin saber adónde, se asienta sin saber en qué se apoya, se alimenta sin saber de qué. ¡Cómo vas a poder alcanzar y poseer el *qi* en perpetuo fluir del cielo y la tierra!"»

(*Tian rui*, c. 13)

La actitud escéptica del *Lie zi* no significa que el hombre no pueda tener conocimientos verdaderos, sino que todos los conocimientos del hombre carecen del valor. Pues estos conocimientos son parciales, superficiales. Cuando el hombre verdaderamente obtiene el conocimiento ya no habla del mismo. Los hombres que hablan del conocimiento son pequeños pedantes que gustan de discutir entre sí. Sobre este tipo de gentes dice *Zhuang zi*:

«¿Cómo es posible que el *dao* se haya ocultado hasta el punto de aparecer la distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Cómo es posible que la palabra se haya escondido hasta el punto de aparecer la distinción entre el "es" y el "no es"? ¿Adónde podemos ir donde el *dao* no se

encuentre? ¿Cómo puede existir la palabra que no sea posible? El *dao* está oculto en las pequeñas particularidades, la palabra está escondida en la elocuente verborrea. De ahí vienen las disputas entre confucianistas y moístas. Cada uno de ellos afirma lo que el otro niega y niega lo que el otro afirma. Si nosotros debemos afirmar lo que esas dos escuelas niegan y negar lo que esas dos escuelas afirman, lo mejor es recurrir a la iluminación. A decir verdad, todo ser es otro y al mismo tiempo es él mismo.»

(*Zhuang zi, Qi wu lun*)

En último término, por tanto, la distinción entre verdad y error (*shi fei*, sermo ser) no existe, por cuanto los seres se identifican en el *dao* y éste con el vacío (*wu*, no ser). La búsqueda de la verdad no tiene sentido: en el mundo no hay verdad ni error. La verdad *es* verdad y el error también *es* verdad. La verdad y el error coexisten porque son lo mismo. Éste es el pensamiento que subyace en todo el *Qi wu lun* («Teoría de la identidad de todos los seres»), el segundo libro del *Zhuang zi*.

3. *La filosofía de la vida*

Dentro de la rica y compleja filosofía de la vida del taoísmo vamos a detenernos en dos momentos de especial interés: el *wu wei* (la no acción) y el ideal del sabio (*zhi ren*, el hombre perfecto).

El *wu wei* del sabio taoísta se inspira en el *wu wei* del mismo *dao*, del que ya hemos hablado. Con su no acción, al igual que el *dao*, no hay nada que el sabio deje de hacer. Ahora bien, el *wu wei* del *dao* se manifiesta en la naturaleza (*zi ran*):

«El hombre tiene por norma a la tierra,
la tierra tiene por norma al cielo,
el cielo tiene por norma al *dao*,
el *dao* tiene por norma a la naturaleza (*zi ran*).»

(*Lao zi*, c. LXIX [XXV])

El término *zi ran* no es el equivalente del latino *natura* —ni siquiera en su interpretación spinoziana— sino que encierra el profundo sentido de la espontaneidad, de la falta de intencionalidad, que es la esencia misma del *wu wei* taoísta. (El *dao*, en la cita anterior, sería, pues, norma de sí mismo.)

El *wu wei* se traduce en la renuncia a todo tipo de actividad intencional, bien sea en el ámbito de la propia persona (no se debe uno esforzar ni trabajar por el propio perfeccionamiento, pues lo único que haríamos sería desvirtuar, estragar, nuestra virtud *[de]* original), bien sea en el terreno político (el gober-

nante no debe tratar de poner orden en su Estado, pues con ello sólo conseguirá provocar el caos y perjudicar al pueblo).

> «A pesar de su inmensidad, el cielo y la tierra se transforman de la misma manera; a pesar de su multiplicidad, los diez mil seres dependen de un orden único; a pesar de su número, todos los hombres están sometidos a su soberano. El soberano se basa en el *de* y se perfecciona en el cielo. Por eso se dice: Los soberanos de la remota antigüedad gobernaban el imperio mediante el *wu wei* y se identificaban con la virtud del cielo [...]. Antiguamente los gobernantes carecían de deseos, y el imperio estaba colmado; no actuaban y los seres se transformaban por sí mismos; eran silenciosos como un abismo, y el pueblo vivía tranquilo.»
>
> (*Zhuang zi, Tian di*)

Y también el *Lao zi*:

> «El gobierno del sabio es:
> vaciar la mente del pueblo
> y llenar su estómago;
> debilitar su ambición
> y fortalecer sus huesos;
> hacer siempre que el pueblo no tenga conocimientos ni deseos;
> hacer que los inteligentes no se atrevan (a gobernar);
> no actuar, en una palabra,
> y entonces reinará el orden universal.»
>
> (*Lao zi*, c. XLVII [III])

El *wu wei* se manifiesta igualmente en el vacío interior, tendente a conservar la prístina simplicidad del hombre: conservar y abrazar la autenticidad y sencillez (*shou zhen bao pu*).

> «Exhibir un exterior modesto
> y mantenerse en la sencillez interior,
> reducir el ego
> y disminuir los deseos.»
>
> (*Lao zi*, c. LXIII [XIX])

En el ámbito del conocimiento, no interesa una vasta erudición; en el campo de las relaciones humanas, se prescinde de la habilidad y don de gentes; en cuanto al propio perfeccionamiento y el cultivo de la propia naturaleza, nada importa la práctica de las virtudes tradicionales. Cuando se retorna a la sencillez primitiva, las necesidades del sabio se reducen a las necesidades de la pro-

pia naturaleza, es decir, seguir sus impulsos; satisfechos los cuales, nuestra mente ya no deseará nada. Este no desear (*wu yu*) implica el *wu wei*.

> «Quien se contenta no conoce la humillación,
> quien sabe refrenarse no conoce el peligro,
> y puede vivir largo tiempo.»
>
> (*Lao zi*, c. VII [XLIV])

> «No hay crimen mayor que dejarse arrastrar por los deseos,
> no hay desgracia mayor que no saberse nunca satisfecho,
> no hay defecto más doloroso que la ambición.
> Por eso la satisfacción de quien sabe contentarse,
> es la única satisfacción perdurable.»
>
> (*Ibíd.*, c. IX [XLVI])

El ideal del sabio es llamado por los taoístas *zhi ren* (hombre cumbre), es decir, el hombre perfecto, y también *zhen ren* (hombre auténtico). Es aquel que ha alcanzado el estado en que el hombre y el *dao* se funden en uno; el *zhi ren* no actúa, no conoce, no desea, posee la virtud superior (*shang de*), su espíritu entra en comunicación con el cielo y la tierra y penetra en todos los seres. Zhuang zi es quien mejor describe al *zhi ren*, aunque emplea un lenguaje oscuro, lleno de alambicadas metáforas:

> «Los hombres auténticos de la antigüedad cuando dormían no soñaban y despiertos no tenían preocupaciones. Su comida no era exquisita; su respiración no era profunda [...]. Los hombres auténticos de la antigüedad no sabían amar la vida ni aborrecer la muerte; salían (a la vida) sin alegría y entraban (en la muerte) sin resistencia; indiferentes al ir, indiferentes al regresar, eso es todo. No olvidaban su origen ni buscaban su final [...]. No estorbaban al *dao* con los pensamientos de su mente, ni ayudaban al cielo con sus acciones. A éstos se les podía llamar hombres auténticos.»
>
> (*Zhuang zi, Da zong shi*)

También en el *Lie zi* encontramos una descripción del *zhi ren*, arropada en parecido lenguaje.[63]

Mas en la práctica, ¿cómo se manifiesta esta filosofía de la vida del taoísta chino? Si queremos caracterizar la vida del sabio taoísta podemos resumirlo en la expresión *qing shi* (menospreciar el mundo). Menosprecio que se proyecta en dos vertientes: la vida retirada y el desprecio por la fama.

Para el modo de ver taoísta nada en el mundo tiene valor. Títulos, cargos, riquezas, placeres, todo ello es objeto del natural desprecio del sabio. Y como

consecuencia, éste se retirará del mundo, vivirá oculto y pasará inadvertido; así encontrará su paz y dicha. Ejemplo acabado de este tipo de sabio lo tenemos en Lao Dan:

> «*Lao zi* cultivó el *dao* y el *de*: basó su doctrina en vivir ignorado, sin renombre alguno... Escribió una obra compuesta de dos libros en la que habla, utilizando más de cinco mil ideogramas, del sentido del *dao* y el *de*; luego se marchó. Nadie sabe dónde terminó su viaje.»
>
> (*Shi ji, Lao zi zhuan*)

Pero no sólo Lao zi; el *Zhuang zi* y el *Lie zi* están llenos de «sabios escondidos». Sin embargo, estos dos libros utilizan abundantemente la alegoría y la metáfora como instrumento literario, y la mayor parte de los personajes aludidos difícilmente pueden ser confirmados históricamente; tal vez sólo existieron en la mente de los autores. Algo, no obstante, es innegable: tales *yin shi* existieron, pues referencias a los mismos encontramos hasta en el *Lun yu* («Analectas») confuciano:

> «Jie Yu, un loco de Chu, se cruzó con Confucio. Iba cantando y le dijo: "¡Fénix! ¡Fénix! ¿Por qué se ha debilitado tu virtud?..." Confucio se apeó e intentó hablar con él, pero Jie Yu aceleró el paso y desapareció; no consiguió hablar con él.»
>
> (*Lun yu, We zi*)

Evidentemente Jie Yu no era un loco común, sino un *yin shi*. Y justamente Chu fue la tierra donde floreció esta forma de vida. Otros dos *yin shi* aparecen más adelante en un viaje por Chu de Confucio. Zi Lu, uno de sus discípulos, fue a preguntar por un vado a Chang Ju y Jie Ni. El primero, al enterarse de que era discípulo de Confucio, no quiso contestarle. Jie Ni, por su parte, le dijo: *El mundo entero ha caído en el desorden, ¿quién va a poder cambiarlo? ¡Mejor sería que dejaras a ese letrado, que se aparta de los hombres, para seguir a un letrado apartado del mundo! (Ibíd.)*

No todos los taoístas, sin embargo, adoptaron el retiro como forma de vida. Zhuang Zhou, por ejemplo, no lo hizo; lo cual no fue obstáculo para que tuviera como norma de vida el menosprecio del mundo y rechazara las invitaciones para ocupar altos cargos. Cuando el rey Wei de Chu envió un mensajero para proponerle desempeñar el puesto de ministro, Zhuang zi se mostró profundamente ofendido. Ocupar el cargo, explica él mismo, sería asumir el papel de toro del sacrificio, al que se engorda y engalana para luego degollarle en el templo. Su libertad en entredicho, rechaza palmariamente el cargo-yugo. Actitud semejante adoptaron Chao Fu y Xu You[64] ante proposiciones similares.

A los ojos del taoísta, los cargos son fuente de amarguras e inútiles para el mundo. Mientras que los confucianos veían como un deber ocuparse del go-

bierno y alcanzar renombre en el desempeño de esta misión, los taoístas desprecian absolutamente el buen nombre. ¿Tiene algún sentido penar por alcanzar la fama cuando al morir, el hombre regresa al *dao*? Además, el supuesto gobierno del mundo lo que acarrea es el desgobierno, el desorden social. Si nadie gobernara, el mundo volvería a encontrar la paz:

> «Dice el sabio:
> yo practico el no actuar,
> y el pueblo se transforma por sí mismo;
> yo prefiero la quietud,
> y el pueblo se corrige por sí mismo;
> yo no me ocupo de ningún asunto,
> y el pueblo se enriquece por sí mismo;
> mi deseo es no tener ningún deseo,
> y el pueblo se hace sencillo por sí mismo.»
>
> (*Lao zi*, c. XX [LVII])

LIE ZI

TIAN RUI: EL JADE CELESTE[1]

1. El maestro Lie zi[2] vivió en Zeng pu[3] durante cuarenta años en completo anonimato. El soberano del Estado y sus *qing* y *da fu* (altos dignatarios)[4] no veían en él más que un vulgar campesino.[5] Un año de escasez se disponía a trasladarse a Wei.[6] Sus discípulos le dijeron: «Maestro, os marcháis y no sabemos cuándo vais a regresar. Nosotros, vuestros discípulos, nos atrevemos a rogaros nos deis una última enseñanza. ¿Acaso el maestro no escuchó las palabras de Hu Qiu zi Lin?»[7]

El maestro Lie zi se echó a reír: «¡Las palabras de Hu zi! Es cierto, sin embargo, que Hu zi, mi maestro, tuvo cierto día una conversación con Bo Hun Mou Ren;[8] y yo, que estaba cerca, pude oír lo que le decía. Trataré de hacéroslo saber. Éstas fueron sus palabras: "Existe lo engendrado y lo no engendrado, lo que se transforma y lo intransformable. Lo no engendrado puede engendrar los seres engendrados y lo intransformable puede transformar los seres que se transforman. Lo engendrado no puede dejar de ser engendrado, lo que se transforma no puede dejar de transformarse. De ahí la incesante generación, incesante transformación, que nunca deja de engendrar, nunca deja de transformar. ¡Es el *yin* y el *yang*![9] ¡Son las cuatro estaciones! Lo no engendrado es la unidad indiferenciada; lo intransformable es un ir y venir, un eterno retornar: el *dao*[10] es inescrutable."

»El *Huang di shu* ("Libro del Emperador Amarillo")[11] dice:

> "La acción maravillosa del vacío (el *dao*)
> existe eternamente,
> se llama la hembra misteriosa.
> El umbral de la hembra misteriosa,
> es la raíz del cielo y de la tierra.
> Sin interrupción,
> parece existir siempre,
> su eficacia nunca se agota."[12]

»De modo que lo que engendra los seres no es engendrado y lo que transforma los seres no es transformado (es intransformable). En realidad se trata de una autogeneración y una transformación espontánea, como espontáneos son también toda forma, toda cualidad, toda inteligencia, toda fuerza, toda extinción y todo reposo. Es, pues, erróneo pretender que generación, forma, cualidad, inteligencia, fuerza, extinción, reposo, sean causados por algo.»

2. El maestro Lie zi dijo: «En la antigüedad los *sheng ren* (sabios)[13] explicaban el universo de acuerdo con el *yin* y el *yang*. Ahora bien, dado que lo que tiene forma surge de lo que no tiene forma, ¿de dónde ha surgido el universo? Por eso se dice: "Hubo la gran mutación, el gran principio, el gran comienzo, y el gran origen."

»En la gran mutación aún no había aparecido el *qi* (soplo vital).[14] En el gran principio el *qi* empezó a manifestarse. El gran conocimiento supuso la aparición de la forma y el gran origen, el de la materia. Cuando *qi*, forma y materia aún no se habían separado, era el "caos". El caos es un estado en el que los *diez mil seres*[15] estaban confundidos sin diferenciarse unos de otros. Si se mira, nada se ve; si se escucha, nada se oye; si se trata de asir, la mano se cierra en el vacío. Por eso se llama mutación.

»La mutación no puede ser captada bajo forma alguna. Al transformarse se convierte en uno, y éste al transformarse se convierte en siete, y el siete en nueve.[16] El nueve es el término de la transformación, y luego retorna al principio al convertirse en uno. Este uno es el principio de la transformación de las formas. Lo puro y ligero se eleva y da origen al cielo. Lo impuro y pesado desciende y da lugar a la tierra. Del *qi* armónico intermedio nacen los hombres. Así es cómo el cielo y la tierra contienen las esencias vitales,[17] y los *diez mil seres* se transforman y nacen.»

3. El maestro Lie zi dijo: «El cielo y la tierra no son perfectos, el *sheng ren* no todo lo puede, los *diez mil seres* presentan defectos. Por eso, la misión del cielo es dar vida y cubrir; la de la tierra, dar forma y sostener; el *sheng ren* debe enseñar y poner orden; y los *diez mil seres* conformarse a su propia naturaleza.

»A veces, sin embargo, el cielo es corto y la tierra larga; el *sheng ren* se encuentra impotente y los seres manifiestan su eficacia. ¿Por qué razón? Lo que da vida y cubre no puede dar forma y sostener; lo que da forma y sostiene no puede enseñar y poner orden; lo que enseña y pone orden no puede contradecir la naturaleza de los seres. Una vez establecida la naturaleza de un ser, éste no puede abandonar el lugar que le corresponde. Por eso el *dao* del cielo y la tierra es o *yin* o *yang*; la enseñanza del *sheng ren*, o *ren* o *yi*;[18] la naturaleza de los seres, o blandura o dureza:[19] todo depende de su propia naturaleza y no puede abandonar el lugar que le corresponde.

»Existe la vida y lo que da vida; existe la forma y lo que da forma; el sonido y lo que da sonido; el color y lo que da color; el sabor y lo que da sabor. Lo que nace de la vida es la muerte, pero lo que da la vida no tiene fin. Lo que toma forma de la forma es sólido, pero lo que da forma no tiene existencia material. El sonido producido se puede oír, pero lo que produce el sonido es inaudible. Los colores surgidos del color son visibles en sus múltiples variedades, pero lo que origina los colores no se manifiesta a la vista. Los sabores se pueden gustar, pero lo que produce los sabores nunca se muestra al gusto. Todo ello es efecto del *wu wei* (no actuar).[20]

»El *wu wei* puede ser *yin* y *yang*, blando y duro, corto y largo, redondo y cuadrado, vida y muerte, calor y frío; puede flotar y sumergirse, sonar en tono grave y en tono agudo, aparecer y desaparecer, tener color negro y color amarillo, ser dulce y amargo, pestilente y aromático: en él no hay sabiduría, no hay poder y, sin embargo, todo lo sabe y todo lo puede.»

4. El maestro Lie zi se dirigía a Wei. En el camino se detuvo a comer y, en ese momento, sus discípulos descubrieron una calavera vieja, de cien años. Apartaron las hierbas y se la mostraron a su maestro. Éste, al verla, dijo a su discípulo Bai Feng: «Ésa y yo sabemos que nunca ha habido vida ni muerte. Es un estado en el que uno ha superado la necesidad de la comida y la necesidad de alegría y placer.»[21]

5. ¿Cuántas especies existen? Los seres se engendran unos a otros en sucesión. Cuando adquieren el *qi* acuoso las ranas, por ejemplo, se convierten en codornices.[22] Al adquirir el *qi* intermedio entre la tierra y el agua, aparece el musgo. Cuando crecen los montes, se convierte en llantén. Cuando éste obtiene el abono necesario, aparece la planta *wu zu*. De la raíz de esta planta, nacen larvas de abejorro y de sus hojas, mariposas. Son las mariposas *xu*. Estas mariposas se metamorfosean en unos gusanos que nacen bajo los fogones y se llaman *qu duo*. Su aspecto es como si acabaran de mudar la piel. Al cabo de mil días, estos gusanos se transforman en unos pájaros llamados *gan yu gu*. De la saliva de estos pájaros, nacen los insectos *si mi*. Los *si mi* se convierten en *shi xi*. Los insectos *yi lu* nacen de los *shi xi*, igual que los *huang kiang* nacen de los *jiu you*. El *jiu you* nace del *mao rui* y éste, a su vez, de la luciérnaga. El hígado de oveja se convierte en *fen yang*, la sangre de caballo en *zhuan lin* (fuegos fatuos) y la sangre humana en *ye huo* (fuego en el campo). El gavilán se transforma en *zhan*,[23] el *zhan* en cuclillo y éste se vuelve a convertir en gavilán. La golondrina se vuelve rana. El topo se transforma en codorniz. El melón podrido se convierte en pez. El cachalote seco se vuelve amaranto. La oveja vieja se transforma en simio. Las huevas de pez se convierten en insectos.

Las bestias de los montes de Chan yuan nacen por autofecundación; se lla-

man *lei*.[24] Las aves de los ríos y pantanos se engendran con la mirada; se llaman *yi*. Hay hembras puras, cuyo nombre es *da yao*[25] y machos puros, llamados *zhi feng*.[26] Los varones de Si no tienen esposas, pero sí tienen sentimientos; las mujeres de Si no tienen marido, pero se quedan preñadas.[27] Hou Ji nació de unas huellas gigantes;[28] Yi Yin, de una morera.[29] Las libélulas nacen de la humedad y los *mie meng*[30] nacen de los líquidos fermentados. De la planta *yang xi* combinada con un bambú viejo, que ya no da retoños, sale el insecto *qing ning*. Éste engendra a la pantera; la pantera engendra al caballo; del caballo nace el hombre. El hombre, al final, entra en la máquina (motor sutil). Todos los seres salen de la máquina y todos vuelven a entrar en ella.

6. Dice el *Huang di shu*: «Al actuar la forma, no surge otra forma, sino una sombra; al actuar el sonido, no surge otro sonido, sino un eco; al actuar el vacío, no surge vacío, sino el ser.» La forma tiene necesariamente un final. ¿Tienen un final el cielo y la tierra? Igual que nosotros, todo tiene un final. ¿Un final definitivo? No lo sabemos. ¿El *dao* tiene un final? El *dao* por su esencia no tiene principio. ¿Dejará de existir? El *dao* por su esencia no tiene fin. Lo que tiene vida, retorna a la no-vida; lo que tiene forma retorna al estado sin forma. Pero esa no-vida no es la no-vida esencial, ni ese estado sin forma es la no-forma esencial. Lo vivo, por ley, debe necesariamente tener un fin; lo que tiene un fin no puede dejar de tenerlo, al igual que lo que nace no puede dejar de nacer. De modo que caen en gran extravío, quienes aspiran a perpetuar su vida e impedir su definitiva extinción.

El espíritu pertenece al cielo (tiene naturaleza celestial); huesos y carne (el cuerpo) pertenecen a la tierra (tienen naturaleza terrenal). Lo que pertenece al cielo es limpio y fluido, lo que pertenece a la tierra, sucio y compacto. Cuando el espíritu abandona la forma (el cuerpo), cada uno regresa a su ser propio. Por eso se los llama «*gui*».[31] «*Gui*», es decir, retornados, porque han retornado a su verdadera morada (a su origen). Dice el Emperador Amarillo:

«El espíritu entra en su morada,
el cuerpo retorna a su raíz.
¿qué puede ya quedar de mí?»

7. El hombre, desde su nacimiento hasta su final, experimenta cuatro grandes mutaciones: infancia, juventud-madurez, vejez y muerte. Cuando niño, su *qi* está concentrado y su voluntad unida, se encuentra en perfecta armonía, el mundo exterior no le afecta y su *de* (virtud) alcanza la plenitud.[32] En la época de juventud-madurez, su *qi* se agita y desborda, se llena de deseos y preocupaciones, se ve sometido al acoso del mundo exterior y su *de* se debilita. En la vejez, sus deseos y preocupaciones pierden fuerza, su cuerpo pide reposo y las

cosas exteriores pasan a un segundo plano. Aunque la vejez no alcanza la plenitud de la infancia, es bien distinta de la juventud y la madurez. Cuando le sobreviene la muerte, el hombre alcanza el reposo y regresa a su punto de partida.

8. Viajando por la región de Da shan,[33] Confucio[34] se encontró con Róng Qi-qi. Éste vagaba por los montes de Cheng,[35] vestido con una piel de ciervo ceñida por una cuerda. Cantaba acompañándose de un *qin*.[36] Confucio le preguntó: «¿De dónde os viene, maestro, ésa vuestra alegría?» «Mi alegría tiene muchas razones: de los *diez mil seres* engendrados por el cielo, el hombre es el más noble y a mí me ha tocado serlo; ése es un motivo de alegría. Entre el varón y la mujer existe una gran diferencia, el primero es respetable y la segunda despreciable, por lo que el ser varón es lo más noble. A mí me ha correspondido ser varón y ése es un segundo motivo de alegría. De entre los nacidos, algunos no llegan a ver el sol y la luna, mueren en los pañales; en cambio yo he llegado a los 90 años y éste es un tercer motivo de alegría. La pobreza es el estado normal del sabio, la muerte es el fin de todo hombre, así que ¿por qué entristecerse cuando uno se encuentra en el estado normal o cuando llega a un final inevitable?»

Confucio dijo: «Aplaudo esa capacidad que tienes de vivir en completa libertad.»

9. Lin Lei tenía ya 100 años.[37] Era primavera y, vestido con una piel, recogía las espigas abandonadas en los campos. Iba cantando mientras avanzaba. Confucio se dirigía a Wei y le vio a lo lejos en el campo. Se volvió a sus discípulos y les dijo: «Sería interesante hablar con aquel anciano. ¡Id a preguntarle!» Zi Gong[38] pidió se le confiara el encargo. Alcanzó a Lin Lei en el extremo del campo y situándose frente a él suspiró y le dijo: «Maestro, ¿no sentís ninguna preocupación mientras cantáis y espigáis?» Lin Lei siguió su camino sin dejar de cantar. Zi Gong le repitió varias veces la pregunta. Entonces, aquél levantó la mirada y le respondió: «¿Por qué debería sentir alguna preocupación?» Zi Gong le dijo: «De joven, maestro, no os habéis esforzado. En vuestra madurez no habéis competido con el mundo en busca de fama y posición. Ahora, viejo como sois, no tenéis esposa ni hijos cuando la hora de vuestra muerte está a punto de llegar. De modo que no tiene sentido la alegría que mostráis cuando espigáis cantando.» Lin Lei le dijo riendo: «Los motivos de mi alegría los tienen todos los hombres, pero ellos, al contrario, los convierten en motivo de tristeza. De joven no me esforcé y de adulto no competí con el mundo, y gracias a eso he alcanzado la longevidad. Ahora, viejo, no tengo mujer ni hijos y la hora de mi muerte está a punto de llegar, y por ello puedo sentir esta alegría.»

Zi Gong dijo: «La longevidad es algo querido por el hombre, pero la muer-

te es por él aborrecida, ¿cómo podéis decir que os es motivo de alegría?» Lin Lei le dijo: «Muerte y vida son como ir y venir, así que ¿cómo voy a saber que el morir aquí no es nacer en otra parte?, ¿cómo voy a saber que vida y muerte no son lo mismo?, ¿cómo saber que el esforzarse por vivir no es un gran extravío?, ¿cómo saber que mi muerte de hoy no es mejor que mi vida anterior?»[39]

Zing Gong escuchó las palabras de Lin Lei sin entender su sentido. Regresó junto a Confucio y se las repitió. Confucio dijo: «En efecto, sabía que sus palabras serían provechosas. Sin embargo, ese hombre ha comprendido pero no hasta el fondo.»

10. Cansado de estudiar, Zi Gong dijo a Zhong Ni:[40] «Me gustaría descansar.» Zhong Ni le replicó: «La vida no conoce descanso.» Zi Gong le dijo: «¿No puedo, entonces, descansar?» Zhong Ni le dijo: «¡Claro que puedes! Mira aquel cementerio, sus tumbas, túmulos y panteones, y sabrás dónde está el descanso.»

Zi Gong dijo: «¡Cuán grande es! El hombre superior (*jun zi*)[41] descansa en ella, mientras que el hombre vulgar a ella se resigna.» Zhong Ni dijo: «¡Ya lo has entendido, Ci![42] Los hombres conocen las alegrías de vivir e ignoran sus amarguras. Conocen las penalidades de la vejez e ignoran sus satisfacciones. Conocen lo aborrecible de la muerte e ignoran el descanso que proporciona.» Yan zi[43] dijo: «¡Admirable! Es como el pensamiento de los antiguos sobre la muerte: reposo del hombre virtuoso (*ren zhe*) y castigo para el que carezca de virtud.»

La muerte es el límite de toda adquisición. Los antiguos denominaban «retornados» (*gui ren*) a los muertos. Pero si se llaman «retornados» a los muertos, a los vivos habrá que llamarlos «caminantes» (*xing ren*). Caminar sin saber cómo volver es haber perdido la propia casa. Si un hombre pierde su hogar es de todos reprobado, mas cuando el mundo entero[44] pierde su hogar, ¿cómo es posible que nadie sepa reprobarlo? ¿Qué clase de hombre sería aquél que alejándose de su país y abandonando a sus seis parentescos,[45] y tras dilapidar su hacienda viajando por los cuatro puntos cardinales, no regresara a su hogar? Nadie dejaría de tenerlo por demente. Mas por otro lado, ¿qué clase de hombre es aquél que da gran importancia a su persona y a su vida, que se esfuerza en desarrollar talento y habilidad, en cultivar su reputación, en brillar en el mundo, sin sentirse nunca satisfecho? Todos lo tendrán por un sabio de clarividente prudencia. Tanto uno como otro son hombres extraviados, y sin embargo, el mundo al uno lo elogia y al otro no. Sólo el *sheng ren* sabe lo que hay que elogiar y lo que hay que rechazar.

11. Alguien se dirigió al maestro Lie zi y le dijo: «¿Por qué valoráis tan altamente el vacío?» Lie zi le respondió: «En el vacío no cabe ninguna valoración. Eso sería negar su propio nombre. Nada hay como el silencio, nada hay

como el vacío. Con el silencio, con el vacío, se obtiene la propia morada; y la pierde quien se entrega al tomar y dar las cosas del mundo. Cuando se fracasa en este empeño, vana pretensión es querer volver al principio a base de *ren* y de *yi*.»

Yu Xiong[46] dijo: «El movimiento de los ciclos nunca cesa, ¿quién podría descubrir las mutaciones escondidas del cielo y la tierra?» Disminuyen las cosas en una parte y, al mismo tiempo, aumentan por otro lado. Se desarrollan aquí y allí se debilitan. Disminuyen, aumentan, se desarrollan, languidecen, siguiendo el ciclo de la vida y la muerte. Es ir y venir ligado sin interrupción. ¿Quién podría verlo con claridad? En ningún caso el *qi* se agota de repente ni la forma desaparece en un instante. Por eso no podemos ver claramente cómo se desarrollan ni cómo desaparecen. Es lo mismo que el hombre. Desde que nace hasta la vejez no hay día que no cambie su aspecto exterior, ideas y actitudes.

Piel, uñas y cabellos se renuevan continuamente. Nadie permanece inmutable en la época de la infancia. Pero los cambios son imprescindibles. Sólo se descubre cuando ya se han cumplido.

12. En el estado Qi[47] había un hombre embargado por la preocupación de que el cielo podía derrumbarse y hundirse la tierra. No encontraba en nada seguridad, hasta el punto de perder el apetito y no poder conciliar el sueño. Otro hombre se interesó por sus preocupaciones e intentó hacerle comprender. Le dijo: «El cielo no es más que una acumulación de *qi*. No hay parte alguna en él en la que no haya *qi*. Si estiras y encoges brazos y piernas, respiras, te pasas el día entero moviéndote en medio del cielo. ¿Por qué preocuparte de que pueda venirse abajo?» El otro le respondió: «Aunque en efecto, el cielo sea una acumulación de *qi*, ¿no podrían venirse abajo el sol, la luna y las estrellas?» «El sol, la luna y las estrellas no son más que condensaciones de *qi*. Si cayeran a tierra no podrían causar daño alguno.» «¿Y si la tierra se hunde?» «La tierra no es más que una acumulación de cuerpos sólidos que todo lo llenan sin que haya lugar que no esté ocupado por ellos. Si pisas, si brincas, y andas todo el día sobre la tierra, ¿por qué preocuparte de que pueda hundirse?» El hombre de Qi no cabía en sí de alegría una vez tranquilizado, y el que se lo había hecho comprender también se sintió gozoso.

Chang Lu zi[48] cuando se enteró, se rió y dijo: «El arco iris, las nubes y la niebla, el viento y la lluvia, las cuatro estaciones, todo es acumulación de *qi*. Todo eso es lo que constituye el cielo. Los montes y colinas, los ríos y los mares, los metales y las rocas, el fuego y los árboles, todo es acumulación de sólidos. Todo ello forma la tierra. Si sabemos que lo uno es acumulación de *qi* y lo otro, de cuerpos sólidos, ¿cómo se puede sostener que es imposible su destrucción? Pues si bien el cielo y la tierra no son más que una minúscula partícula en medio del vacío, también son lo más grande en el ámbito del ser. El hombre encuentra grandes dificultades en conocer sus límites y su raíz última.»

«Esto sin duda es así. Como también es cierto que es muy difícil para el hombre escrutarlos y conocerlos. Preocuparse porque puedan destruirse es ir demasiado lejos, pero decir que nunca se destruirán tampoco es correcto. El cielo y la tierra no pueden dejar de destruirse, al final se destruirán y, ¿cómo va uno a preocuparse si se encuentra en el momento de su destrucción?»

El maestro Lie zi se rió al oírlo: «Decir que el cielo y la tierra se destruirán es un absurdo, pero también lo es decir que nunca se destruirán. Su destrucción o no destrucción es algo que yo no puedo saber. Sin embargo, una cosa es clara: destrucción y no destrucción son fenómenos diferentes que no se pueden plantear a la vez. Es como la vida, que no puede comprender lo que es la muerte, igual que la muerte no puede entender lo que es la vida; como el porvenir, que no puede comprender el pasado, igual que el pasado no comprende el porvenir. Así que, ¿para qué andar a vueltas con la destrucción o la no destrucción?»

13. Shun[49] preguntó a Zheng:[50] «¿Es posible alcanzar el *dao* y poseerlo?» Le contestó: «Si no posees ni tu propio cuerpo, ¿cómo vas a poseer el *dao*?»

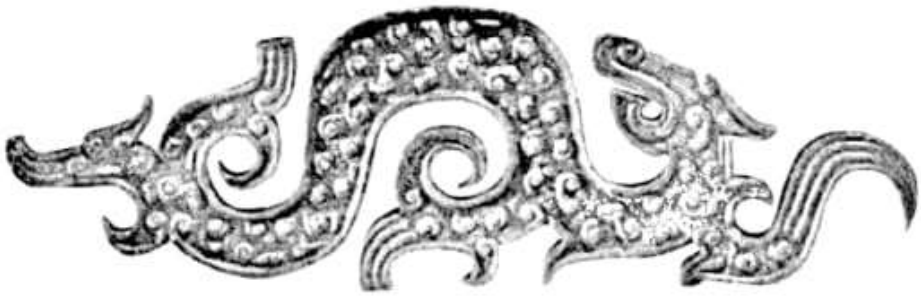
Shun le interrogó de nuevo: «Si mi propio cuerpo no me pertenece, ¿a quién pertenece entonces?» Respondió: «Tu cuerpo es una forma configurada por el cielo y la tierra. Tampoco tú posees tu propia vida, que es una armónica producción del cielo y la tierra. Lo mismo que no te pertenece tu naturaleza y destino, que son algo dispuesto por el cielo y la tierra. Ni tus hijos y nietos, que tan sólo te han sido confiados por el cielo y la tierra. Por eso el hombre camina sin saber adónde, se asienta sin saber en qué se apoya, se alimenta sin saber de qué. ¿Cómo vas a poder alcanzar y poseer el *qi* en perpetuo fluir del cielo y la tierra?»

14. En Qi[51] vivía un hombre muy rico llamado Guo, mientras que en Song[52] habitaba un hombre muy pobre llamado Xiang. Éste se dirigió desde su país a Qi para preguntarle a Guo cuál era el secreto de su fortuna. Éste le dijo: «Soy un ladrón muy hábil. Cuando empecé a robar, el primer año pude ir tirando, el segundo año tuve más que suficiente, y al tercero me había hecho rico. A partir de entonces mi riqueza no ha dejado de crecer hasta el día de hoy en que mis posesiones alcanzan un territorio con miles de familias.» Xiang no cabía en sí de alegría. Había comprendido por las palabras de Guo que se trataba de robar. Pero no había entendido que el robar se rige por unos principios. Así que empezó a saltar tapias y saquear viviendas. Las desvalijaba sin dejar nada de cuanto en ellas encontraba. Al poco tiempo fue apresado y condenado por ladrón, con lo que perdió incluso lo poco que antes poseía.

Xiang pensó que Guo le había engañado. Fue a verle y se lo echó en cara. Guo le dijo: «¿Cómo has llevado a cabo tus robos?» Xiang se lo contó. Guo

dijo entonces: «¡Vaya! Hasta ese punto has olvidado los principios del ladrón. Ahora mismo te los voy a explicar. Yo me enteré de que el cielo tiene tiempos (estaciones) y la tierra cosas útiles. Entonces comencé a robar los tiempos y las cosas útiles del cielo y de la tierra: la humedad y el agua de nubes y lluvia, los productos de montes y lagos, para hacer brotar mis cereales y cultivar mis deseos, para construir muros y edificar una casa. En tierra robo aves y bestias[53] y en el agua, peces y tortugas. En todos los casos se trata de un robo. Cereales, tierras y bosques, aves y bestias, peces y tortugas, todo es producto del cielo y en modo alguno me pertenece. Sin embargo, yo robo al cielo sin sufrir ningún daño. En cambio, el oro y el jade, las piedras preciosas, los alimentos y telas, los bienes y mercancías han sido acumulados por los hombres y no son en absoluto un don del cielo. De modo que si los robas y sufres castigo, no tienes razón para quejarte.»

Xiang quedó sumamente perplejo. Sospechaba que Guo quería engañarle de nuevo. Fue a ver al maestro Dong Guo[54] y le preguntó sobre el caso. El maestro Dong Guo le dijo: «¿Acaso no has robado tu propio cuerpo? Has robado la armonía del *yin* y del *yang* para completar tu fuerza vital y dar forma a tu cuerpo. Con cuánta mayor razón se deberá hablar de robo si nos referimos a las cosas exteriores. En realidad, el cielo, la tierra, y los *diez mil seres* constituyen una unidad, por lo que es un error pretender introducir cualquier tipo de discriminación apropiadora. Los robos de Guo se ajustan al principio común (al *dao* común) y por eso no sufrió perjuicio alguno, mientras que los tuyos se guiaron por un interés particular y por eso has sufrido el castigo. Sigas el principio común o el interés particular, tampoco dejarás de robar. La virtud del cielo y la tierra hace común a lo común y particular a lo particular. Así que conociendo la virtud del cielo y de la tierra no se puede afirmar ni negar que se robe o se deje de robar.»



HUANG DI: EL EMPERADOR AMARILLO[1]

1. Quince años llevaba Huang Di instalado en el trono. Se sentía satisfecho del respeto que el mundo entero le mostraba. Alimentaba su principio vital,[2] disfrutaba de los sonidos y los colores, y gozaba plenamente de los olores y sabores. Su cuerpo, sin embargo, estaba seco y negruzco, y su mente como abatida y extraviada. Transcurrieron otros quince años y tuvo que reconocer con pena que el caos reinaba en el mundo. Agotó su inteligencia, empleó todas sus energías para reorganizar al pueblo, y su cuerpo seguía seco y negruzco y su mente como abatida y extraviada. Entonces Huang Di suspiró profundamente y exclamó: «¡Cuán grandes han sido mis errores! Tanto si cultivo mi propia persona como si trato de poner orden en los *diez mil seres*, los resultados son iguales de desastrosos.» Acto seguido, renunció a innumerables diversiones, abandonó su palacio, despidió a sus sirvientes, hizo retirar las campanas[3] y suprimió muchos manjares de su mesa. Él mismo se refugió en la soledad de uno de los pabellones del patio central. Allí concentró su mente y dominó su cuerpo, y así pasó tres meses alejado de los asuntos del Estado.

Un día se quedó dormido y tuvo un sueño. Le pareció que viajaba al país Hua Xu shi.[4] Este país está situado al oeste de Yan zhou y al norte de Tai zhou, a no se sabe cuántas decenas de millones de li[5] del país de Qi.[6] A él no se puede llegar ni en barco, ni en carro, ni a pie; sólo viajando en espíritu. En él no hay caudillos ni jefes, todo allí sucede espontáneamente. El pueblo no tiene deseos ni ambiciones, todo allí discurre por sí mismo. Ignoran lo que es amar la vida y no saben lo que es aborrecer la muerte, y por eso allí no se da la muerte prematura. Desconocen el egoísmo y tampoco conocen la incomunicación con los demás seres: de ahí que allí no exista ni el amor ni el odio. No hay animosidad contra lo adverso, ni tampoco simpatía hacia lo favorable; por eso no existe ni beneficio ni perjuicio. Nadie tiene preferencias ni recelos hacia los demás. Se sumergen en el agua sin ahogarse y atraviesan el fuego sin quemarse. Cuando reciben un golpe, no sufren heridas ni sienten dolor. Cuando se rascan tampoco sienten irritación ni prurito. Vuelan por los aires, igual que si caminaran por tierra firme. Descansan en el vacío, igual que si durmieran sobre una cama. Las nubes y la niebla no impiden su visión, y el retumbar del trueno no ensordece

sus oídos. Su corazón no se interesa por la belleza o fealdad; su caminar no es estorbado por montes y cañadas: se desplazan en espíritu.[7]

Al despertarse, Huang Di se sintió alegre y satisfecho. Hizo venir a su presencia a Tian Lao, Li Mu y Tai Shan Ji y les dijo: «He permanecido retirado durante tres meses para concentrar mi mente y controlar mi cuerpo. Aspiraba a dominar el *dao* de cultivar mi persona y poner orden en el mundo, pero no encontraba el método correcto. Un día me quedé dormido de cansancio y tuve un sueño. Ahora sé que no es buscándole como se llega el *dao*. Lo he comprendido, lo he alcanzado, pero me resulta imposible comunicároslo.»

Transcurrieron otros veintiocho años y un gran orden reinó en el mundo. Era casi como el país de Hua Xu shi. El emperador se elevó a las alturas, y el pueblo le añoró durante más de doscientos años.

2. Los montes Lie Gu she se encuentran en la isla Hai he (Río marino).[8] En ellos moran unos espíritus que inhalan el viento, beben el rocío y no necesitan alimentarse de los cinco cereales.[9] Su mente es como un profundo manantial; su cuerpo, como el de una virgen.

Carecen de inclinaciones afectivas. Tienen a *xian* (inmortales)[10] y *sheng ren* como servidores. Desconocen el miedo y la cólera. Los mensajeros son hombres buenos y honrados. No son liberales ni la generosidad es una de sus cualidades, y los seres se bastan a sí mismos. Aunque no acumulan ni ahorran, nunca pasan necesidades.[11] El *yin* y el *yang* siempre están en armonía: el sol y la luna nunca dejan de brillar, ni se altera el curso de las estaciones, y la lluvia y el viento son siempre moderados. Los animales se reproducen regularmente; todos los años la cosecha es abundante. No se conocen epidemias y los hombres nunca mueren prematuramente. Los seres no padecen enfermedades y los *gui* (espíritu de los muertos) no tienen ningún poder.[12]

3. Lie zi tuvo por maestro a Lao Shang[13] y como amigo a Bo Gao zi. Después de haber profundizado en el *dao* de estos dos maestros, montó en el viento y regresó.[14] Cuando Yin Sheng se enteró, se fue a vivir junto a Lie zi. Pasaron varios meses y aún no había recibido la menor enseñanza. Aprovechó, entonces, una ocasión en que el maestro estaba ocioso y le rogó que le revelara su arte. Diez veces se presentó a preguntarle y otras tantas veces obtuvo el silencio por respuesta. Despechado, Yin Sheng se despidió; Lie zi no dijo nada.

El discípulo estuvo apartado varios meses. Mas la curiosidad pudo con él y volvió junto al maestro. «¿Qué significa todo ese ir y venir?», le preguntó. Ying Sheng le respondió: «El otro día Zhang dai (él mismo) os hizo un ruego, pero no quisisteis decirme nada y por eso me enojé con vos. Ahora ya no estoy enojado, así que he vuelto.» Lie zi le dijo: «El otro día pensaba que habías comprendido; ahora, ¡resulta que eres de lo más vulgar! Siéntate, que voy a enseñar-

te lo que aprendí yo de mi *fu zi* (maestro).[15] Después de empezar a servirle y trabar amistad con el otro maestro (Bo Gao zi), pasaron tres años y mi mente ya no se atrevía a distinguir el ser-no ser, y mi boca a juzgar el bien y el mal (*li hai*). Sólo entonces mi maestro se dignó dirigirme la amistad. Al cabo de cinco años, mi mente distinguía el ser-no ser y mi boca juzgaba el bien y el mal. Fue entonces cuando mi maestro me sonrió por vez primera. Al cabo de siete años, en los pensamientos de mi mente había desaparecido la diferencia entre ser-no ser, y en las palabras de mi boca no aparecía el bueno-malo. Entonces fue cuando mi maestro me hizo sentar junto a él en la esterilla.[16] Al término de nueve años, en mis pensamientos y palabras había quedado anulada toda diferencia entre el ser y el no ser, el bien y el mal, con respecto a mí mismo y también con respecto a lo demás. Ya no distinguía si el *fu zi* era mi maestro y el otro mi amigo. La distinción entre mi interior y lo exterior a mí había desaparecido; mis sentidos se habían fundido en uno, idénticos unos a otros. La mente concentrada, el cuerpo disuelto, huesos y carne derretidos, no sentía dónde se apoyaba mi cuerpo ni dónde pisaban mis pies. Me dejaba llevar por el viento al este y al oeste, como una paja o una hoja seca, hasta que al final no sabía si era el viento el que me llevaba a mí o yo el que llevaba el viento.

»Y ahora vas tú, que ni siquiera un año has pasado con tu maestro, y te pones de mal humor por tres veces. Veo difícil que el aire acepte ese trozo que tienes por cuerpo, y que la tierra quiera sostener una parte de tus miembros. En semejantes condiciones, ¿cómo vas a poder caminar por el vacío y cabalgar el viento?»

Ying Sheng, profundamente avergonzado permaneció largo tiempo sin moverse y ya no se atrevió a decir nada.

4. Lie zi preguntó a Guan Yin:[17] «El hombre perfecto (*zhi ren*)[18] no se ahoga al andar bajo las aguas, no se quema al caminar por el fuego, no tiembla de vértigo cuando se eleva por encima de los *diez mil seres*. Permitidme preguntaros cómo se puede llegar a ello.»

Guan Yin le dijo: «Conservando la pureza del *qi*, sin que nada tenga que ver la inteligencia, la habilidad, la tenacidad o el valor. Sentaos, que os lo voy a explicar. Todo lo que tiene aspecto o forma, sonido o color, en *wu* (ser corpóreo). ¿Cómo se van a poder distinguir los seres unos de otros? Al no ser más que aspectos, ¿cómo podrá establecer entre ellos un orden de prioridad?

»El origen de los seres está en lo que no tiene forma y su término en lo inmutable. A quien comprenda esto y lo penetre hasta el fondo nada en el mundo lo podrá detener. Se situará en el punto justo,[19] oculto en la madeja sin cabos (de las transformaciones), y viajará al principio y fin de los *diez mil seres*. Unificará su naturaleza, alimentará su *qi*, abrazará su virtud original (*de*), y así, podrá comunicar con la creación cósmica. Un hombre semejante conservará la integridad de su naturaleza celestial y su espíritu no presentará grietas. ¿Cómo

podrán, entonces, penetrar en él los demás seres? Es como el caso del borracho, que al caer de un carro, aunque sufra alguna herida no se mata. Sus huesos y articulaciones son como las de los demás hombres; y sin embargo, el golpe que habría matado a un hombre normal, a él no. Es porque su espíritu permanece íntegro a causa de la embriaguez; no tiene conciencia ni de que va en carro ni de la misma caída. La sorpresa, el miedo de la muerte y la vida no pueden entrar en su pecho; por eso un choque con las cosas no le produce el menor temor. Si el vino garantiza la integridad al borracho, ¡con cuánta mayor razón no garantizaría la integridad el cielo a los hombres! El *sheng ren* se esconde en el cielo y por eso nada le puede causar daño.»

5. Lie Yu Kou[20] hacía una exhibición de tiro con arco para Bo Hun Wu Ren.[21] Tendía a fondo el arco con un brazo tan firme que una taza de agua colocada en su codo no se vertía; y era tan rápido que nada más disparar la flecha, la siguiente ya estaba en su sitio. Y en todo este tiempo permanecía inmóvil como una estatua. Bo Hun Wu Ren le dijo: «Ése es un disparo de alguien que dispara; no es un disparo de alguien que no dispara. Probemos a subir los dos a una alta montaña; nos colocaremos sobre una roca a pico, delante de un precipicio de cien *ren*.[22] ¿Podrás allí disparar?»

Wu Ren trepó entonces a una alta montaña y se situó sobre una roca a pico, ante un precipicio de cien *ren*. Caminó hacia atrás por la roca hasta que la mitad de sus pies rebasaron el borde. Hizo una reverencia a Yu kou y le invitó a reunirse con él. Yu kou se tumbó en el suelo; y el sudor le resbalaba hasta los talones. Bo Wu Ren le dijo: «El hombre perfecto escruta el cielo azul en lo alto, y en lo profundo se sumerge en las fuentes amarillas;[23] se lanza hasta los ocho límites sin que se altere su espíritu y su *qi*. Tú ahora estás temblando de pánico y se te ha nublado la vista; difícilmente podrá tu espíritu dar en el blanco.»

6. Fan tenía un hijo, llamado Zi Hua, que supo hacerse una buena reputación y todo el mundo le prestaba sus servicios. Gozaba del favor del soberano de Jin.[24] Aunque no ocupaba ningún cargo, se sentaba a la derecha de los ministros.

Quien le caía en gracia ascendía en dignidad y quedaba postergado quien por él era criticado. Ser habitual de su casa era como frecuentar la corte. Zi Hua suscitaba insultos y enfrentamientos entre sus huéspedes, entre sabios y tontos, entre fuertes y débiles; y si en su presencia la discusión degeneraba en golpes y heridas, él no se inmutaba lo más mínimo. Para él era una constante diversión, que llegó casi a convertirse en una costumbre del Estado.

He Sheng y Zi Bo, dos notables amigos de los Fan, emprendieron un viaje. Al atravesar una remota región pernoctaron en la cabaña de un viejo campesino llamado Shang Qiu-kai. Antes de dormir, He Sheng y Zi Bo conversaron

sobre el prestigio y el poder de Zi Hua, capaz de salvar y perder a quien él quería, y de convertir a los ricos en pobres y a los pobres en ricos. Shang Qiu-kai, que vivía en la miseria, se había situado junto a la ventana y escuchó la conversación.

Se echó al hombro una cesta con provisiones, y marchó hasta las puertas de Zi Hua. Los acompañantes de Zi Hua eran gente distinguida, vestida de seda, en lujosos carruajes. Caminaban con parsimonia y mirada altanera. Cuando vieron a Shang Qiu-kai, ya viejo, débil, con el rostro curtido por el sol, con las ropas y el gorro más que usado, todos sintieron por él desprecio. Empezaron a humillarle y a insultarle, a burlarse de él, le cortaban el paso y le empujaban por todos lados; le sometieron a toda clase de escarnios. Shang Qiu-kai, sin embargo, no mostró ningún enfado y los huéspedes de Zi Hua terminaron por cansarse. Un día subieron con Shang Qiu-kai a una elevada terraza, allí uno de ellos dijo en tono de broma: «Si alguien salta desde aquí recibirá un premio de cien monedas de oro.» Todo el mundo aplaudió. El viejo campesino se lo tomó en serio y saltó el primero: planeó como un pájaro hasta el suelo, sin sufrir ningún rasguño. La compañía de los Fan pensó que había sido una casualidad y no dio al caso demasiada importancia. En otra ocasión señalaron un lugar profundo de He qu,[25] y dijeron: «Ahí, en el fondo, hay perlas. El que sepa bucear podrá hacerse con ellas.» Shang Qiu-kai, creyendo otra vez lo que le decían, se lanzó al agua; cuando volvió a la superficie, había realmente encontrado perlas. Fue entonces cuando los otros empezaron a sospechar algo. El mismo Zi Hua mandó que le sirvieran una buena comida, y que le vistieran de seda.

Un día se declaró un gran incendio en los depósitos de los Fan. Zi Hua le dijo a Shang Qiu-kai: «Si eres capaz de sacar los brocados del fuego recibirás como recompensa el equivalente de su valor.» Shang Qiu-kai no dudó un instante: entró en el fuego y anduvo por él sin que su cuerpo sufriera la menor quemadura.

La compañía de los Fan acabó por convencerse de que estaba en posesión del *dao*. Se disculparon ante él y le dijeron: «Nosotros ignorábamos que poseyerais el *dao*, por eso nos hemos burlado de vos. No sabíamos que erais un *shen ren* (hombre espiritual), y por eso os hemos ofendido. Sin duda nos veis como verdaderos estúpidos, como sordos, como ciegos. ¿Podemos preguntaros cuál es vuestro *dao*?»

Shang Qiu-kai les respondió: «Yo no poseo ningún *dao*. Mi corazón tampoco se explica lo que ha pasado. Hay algo, sin embargo, que me gustaría deciros.

»Hace unos días, cuando dos de vosotros pasaron la noche en mi cabaña, me enteré por su conversación del poderío de los Fan, que podían salvar y perder a quienes querían y convertir a los ricos en pobres y a los pobres en ricos. Yo lo creí sin dudar lo más mínimo. Por eso vine hasta aquí desde tan lejos, y por eso tomé en serio lo que decían vuestras mercedes. Lo único que temía era no tomar bastante en serio vuestras palabras, y que mis actos no estuvieran a la

altura debida. Me olvidé de la seguridad de mi cuerpo, y de lo que me podía ser beneficioso o perjudicial. Tan sólo mi mente estaba concentrada, y por eso las cosas no me han resultado hostiles. Eso es todo. Ahora es cuando me doy cuenta de que os burlabais de mí, y el interior de mi cuerpo se hunde en la duda y el temor; todo lo que veo y oigo me confunde. Cuando pienso que he escapado sano y salvo del fuego y el agua, me siento presa de un gran terror, de una angustiosa agitación. ¡En el futuro no me atreveré jamás a acercarme al fuego o al agua!»

A partir de estos sucesos, cuando los amigos de los Fan se cruzaban con un mendigo o un veterinario, ya no se atrevían a ofenderlos; antes bien, se bajaban del carruaje a saludarlos.

Cuando Zai Wo[26] supo de esta historia, se la relató a Zhong Ni. Éste dijo: «¿Acaso ignoras que el hombre que tiene una perfecta confianza puede influir en los seres, mover al cielo y la tierra, influir en los espíritus y en los *gui*, y recorrer los seis polos del mundo[27] sin encontrar resistencia alguna? Eso supone mucho más que caminar por precipicios o penetrar en el agua o en el fuego. Shang Qiu-kai tuvo confianza en unos embaucadores, y nada se le resistió. ¿Qué sucedería si se fuera sincero por ambas partes? Pensadlo bien, hijos míos.»

7. El encargado de las dehesas del rey Xuan de Zhou[28] tenía un siervo, llamado Liang Yang, que sabía criar bestias y aves salvajes. Cuando les daba de comer en el interior del recinto, hasta los tigres y los lobos, los buitres y quebrantahuesos se mostraban dóciles. Las parejas de animales se reproducían en gran número. Las diferentes especies convivían sin enzarzarse entre sí. El rey, temiendo que esta habilidad se perdiera con la muerte del guarda, ordenó que se la transmitiera a Mao Qiu-yuan. Liang Yang le dijo a éste: «El trabajo de Yang (él mismo) es de los más bajos. ¿Qué arte podría yo enseñarte? Pero temo que el rey piense que quiero ocultarte algo. Así que te voy a decir algo de mi manera de criar los tigres. Si uno se adapta al carácter de una criatura, ésta se muestra satisfecha; pero si se la contraría, se irrita: ésa es una propiedad de todo cuanto respira y tiene sangre. De modo que la alegría y la cólera siempre tienen un motivo. Si un animal se vuelve fiero, es porque se le ha contrariado. De ahí que cuando le doy de comer al tigre, procuro no darle a devorar animales vivos, pues el matar provoca su ferocidad. También evito darle animales enteros, pues el desgarrar animales también excita su ferocidad. Me adapto a los tiempos en que debe ayunar y sentirse harto, y llego a comprender la razón de su ferocidad. Aunque por su especie es diferente al hombre, si el tigre ama al que le cuida es porque éste sabe acomodarse a su naturaleza; y si le mata, es porque se ha visto contrariado en su naturaleza. Por eso procuro no provocar su cólera contrariándole, pero también evito satisfacer sus instintos hasta el punto de provocar su alegría. Pues inevitablemente la alegría se transforma en cólera,

igual que la cólera en alegría: en cualquiera de ambos casos, se produce un desequilibrio.

»Ahora, en mi mente, no hay voluntad alguna de agradar o de contrariar, y las aves y las bestias me consideran su semejante. Y por eso se pasean por el parque, olvidando sus bosques tupidos y vastos pantanos; descansan en los patios sin aflorar sus profundas montañas y sus valles sombríos. Y todo esto es así porque se sigue la ley de la naturaleza.»

8. Yan hui[29] preguntó a Zhong Ni: «Una vez atravesé los rápidos de Shang shen.[30] El barquero parecía un espíritu manejando su barca. Yo le pregunté: ¿Se puede aprender a manejar una barca?» Y él me contestó: «Sí. El que sepa nadar puede aprender. Un buen nadador consigue aprender con la práctica repetida; y si es buceador, la maneja incluso sin haber visto antes una barca.» «Le pedí que me lo explicara y no quiso. Me tomo la libertad de preguntaros qué quiso decir con aquellas palabras.» Zhong Ni le dijo: «¡Vaya! ¡Hace mucho que vengo hablando contigo de estas cuestiones, y tú todavía no lo has entendido! ¿Tengo que volver a hablarte de ello? A los que saben nadar, se les puede enseñar, pues no temen el agua. Un buen nadador aprende practicando, porque se olvida del agua. En cuanto al buceador que sabe manejar una barca que ve por vez primera, se explica porque para él los profundos remolinos son como colinas y el vuelco de una barca como el recular de un carro. Vuelque la barca o recule el carro, los *diez mil seres* se presentan ante él sin poder afectarle interiormente. Suceda lo que suceda, permanecerá impasible. Si la apuesta de un juego es una teja, cualquier jugador actuará con habilidad; si es una hebilla de cinturón, el jugador sentirá un cierto temor; si es una pieza de oro, la confusión se apoderará de él. Siendo la habilidad del jugador la misma en los tres casos, una emoción ha sido provocada por algo exterior. Quien se apega a algo exterior no hará sino entorpecer su potencia interna.»

9. Contemplaba Confucio la catarata de Lü Liang,[31] cuya altura medía treinta *ren* y la espuma se extendía a lo largo de treinta *li*. Allí no podían nadar ni las tortugas gigantes, ni los cocodrilos, ni los peces ni los trionícidos.

De pronto, divisó a un hombre que nadaba entre los remolinos. Pensando que algún sufrimiento le había impulsado a buscar la muerte, mandó a sus discípulos que corrieran a la orilla para salvarle. Unos cientos de pasos corriente abajo, el hombre salió del agua por sus propios medios. El pelo suelto y cantando, echó a caminar a lo largo de la orilla.

Confucio le dio alcance y le preguntó: «La catarata de Lü Liang se precipita desde una altura de treinta *ren* y su espuma se extiende a lo largo de treinta *li*. Ni siquiera tortugas gigantes, cocodrilos, peces o trionícidos, se atreven a nadar en ella. Cuando os he visto en el agua, supuse que un sufrimiento profun-

do os había empujado a buscar la muerte. Me he apresurado a mandar a mis discípulos que os interceptaran. Luego habéis salido del agua, los cabellos sueltos y cantando. En un primer momento creí que erais un *gui*, ahora descubro que sois un hombre. Permitidme preguntaros cuál es el método para nadar de esa manera.»

«No —respondió el hombre—, no tengo ningún método. Empecé por costumbre; luego creció en mí como naturaleza, hasta convertirse en parte de mi sino. Me sumerjo dejándome aspirar por el remolino y salgo a flote dejando que el torbellino me remonte. Me adapto al *dao* de las aguas, sin tomar por mi parte ninguna iniciativa. Así es como consigo nadar con esa facilidad en el agua.»

Confucio le preguntó: «¿Qué queréis decir con eso de "empezar por costumbre, crecer en uno como naturaleza y convertirse en parte del propio sino"?» El otro le contestó: «Yo nací en estas colinas y en ellas he vivido tranquilamente: eso es la costumbre; he crecido en el agua, y en ella me encuentro a gusto: he ahí la naturaleza; no sé por qué yo soy así: a eso llamo el sino.»

10. Zhong Ni se dirigía a Chu.[32] Al salir a un claro del bosque vio un jorobado que cazaba cigarras con la punta de una pértiga, con tanta facilidad como si las recogiera del suelo. Zhong Ni le dijo: «¡Qué habilidad! ¿Tenéis algún método?» El jorobado le respondió: «Sí, tengo el método siguiente: durante cinco o seis meses me ejercito en colocar una sobre otra bolas en lo alto de una pértiga. Cuando consigo mantener dos bolas sin que se caigan, ya fallo muy pocas cigarras; cuando consigo mantener tres, no fallo más que una de cada diez; cuando llego a sostener cinco bolas, cazo las cigarras como si las recogiera del suelo. Mantengo mi cuerpo inmóvil, como una estaca hundida en la tierra; mi brazo tendido, como la rama de un árbol seco. Del vasto universo y de la multitud de seres sólo percibo en ese momento las alas de la cigarra. No me vuelvo ni me inclino. No cambiaría las alas de una cigarra por todos los seres del mundo. ¡Podría de este modo dejar de cazarlas!»

Confucio se volvió a sus discípulos y les dijo: «La concentración de la mente y la voluntad, le hace a uno semejante a un espíritu. Esta frase se puede aplicar a este anciano jorobado.» Éste añadió: «¿Cómo sabéis vosotros, que vestís largas túnicas, hacer esas preguntas? Cultivad en vosotros lo que os lo permite y podréis aplicaros esas palabras a vosotros mismos.»

11. A un muchacho que vivía al borde del mar le gustaban las gaviotas. Todas las mañanas iba al mar a jugar con ellas, y otras gaviotas llegaban, a centenares, sin parar. Su padre le dijo: «Me he enterado de que las gaviotas juegan contigo. Cógeme unas cuantas para divertirme con ellas.» Cuando al día siguiente fue al borde del mar, las gaviotas danzaron en el aire, pero no descendieron.

De ahí el dicho: «El discurso perfecto no emplea palabras, la acción perfecta es el no actuar. Todo lo que saben los hombres inteligentes es de escasa profundidad.»[33]

12. Xiang zi de Zhao[34] emprendió una cacería, acompañado de cien mil hombres, por Zhong shan.[35] Se provocó un incendio en el bosque, dando fuego a la maleza, y las llamas se extendieron a lo largo de cien *li*. De pronto, un hombre salió de entre unas rocas; subía y bajaba junto con el humo y las chispas. Todos pensaron que era un *gui*. Cuando el fuego se extinguió apareció el hombre tranquilamente, como si nada hubiera pasado.

Xiang zi estaba asombrado. Retuvo al hombre y le observó con atención. Pues bien, tenía la forma y las características corporales de un ser humano, respiraba y hablaba como un hombre. Xiang zi le preguntó: «¿Cuál es el *dao* que te permite sobrevivir en las rocas y penetrar en el fuego?» El hombre le contestó: «¿A qué llamas tú rocas? ¿A qué llamas fuego?» Xiang zi le dijo: «Rocas son el lugar del que acabas de salir; y fuego, lo que has atravesado.» El hombre dijo: «Yo no sé nada de eso.»

El marqués Wen de Wei[36] oyó hablar del suceso, y consultó con Zi Xia:[37] «¿Qué clase de hombre era ése?» Zi Xia le respondió: «Según las palabras que Shang (él mismo) oyó a su maestro, aquel que alcanza la perfecta armonía se identifica totalmente con los seres, de manera que éstos no pueden ya herirle ni rechazarle. Desde ese momento puede atravesar los metales y las piedras y marchar por el agua y el fuego.»

El marqués Wen volvió a preguntar: «¿Por qué no hacéis vos lo mismo?» Zi Xia le contestó: «Shang todavía no es capaz de deshacerse de su mente y de anular su inteligencia. Pero como tenemos tiempo, podemos tratar de esa cuestión.» El marqués dijo: «¿Por qué vuestro maestro no ha llegado a ese estado?» Zi Xia le razonó: «Mi maestro podía llegar, pero también podía renunciar a él.»

Al marqués Wen le agradó sobremanera la respuesta.

13. En el estado de Zheng[38] había un *shen wu* (adivino genial), venido de Qi, que se llamaba Ji Xian.[39] Preveía la muerte y la vida, la aparición y la desaparición, la felicidad y la desgracia, la longevidad y la brevedad de las vidas. Predecía las fechas (año, mes, semana y día) de los acontecimientos con la exactitud de un espíritu.

Las gentes de Zheng le evitaban cuando le veían venir. Lie zi fue a verle y quedó como embriagado por aquel hombre. Regresó y dijo a Hu Qiu zi:[40] «Antes tenía vuestra doctrina (*dao*) como la más perfecta, pero ahora he encontrado otra más perfecta aún.»

Hu zi le dijo: «Yo te he enseñado del *dao* la letra, pero no la esencia. ¿Pensabas haber alcanzado el *dao*? Tus conocimientos son como el huevo de las

gallinas sin gallo. Tú te has enfrentado con el mundo lleno de confianza porque creías poseer el *dao*; y eso es lo que ha permitido que ese hombre te conociera a fondo. Tráelo contigo, a ver si puede conocerme a mí.»

Al día siguiente Lie zi se presentó ante Hu zi con el adivino. Al salir, éste dijo a Lie zi: «¡Ay! Tu maestro está al borde de la muerte. A lo sumo vivirá unos días. He visto en él algo extraño; he visto "cenizas húmedas" (cal muerta).»

Lie zi entró, bañado en lágrimas, y se lo contó a Hu zi. Éste le dijo: «Acabo de mostrarme ante él bajo la imagen de la tierra, inmóvil, inerte; sólo ha podido ver en mí una paralización del mecanismo vital (*de ji*). Tráele otra vez.»

Al día siguiente volvió ante Hu zi con el adivino. Éste dijo a Hu zi al salir: «Ha sido una suerte para tu maestro el encontrarse conmigo; hoy está mejor. Vivirá: la paralización ha desaparecido.»

Lie zi entró a decírselo a Hu zi. Éste le explicó: «Esta vez me he mostrado ante él bajo la imagen del cielo, sin ningún interés por la fama y las riquezas. La energía vital subía desde mis talones con toda fluidez; sólo ha podido ver la buena disposición de mi mecanismo vital. Tráele una vez más.»

Al día siguiente volvió a ver a Hu zi con el adivino, quien dijo al salir: «A tu maestro le faltaba hoy concentración; no he podido examinarle bien. Que trate de concentrarse y volveré a examinarle.» Lie zi entró a comunicárselo a Hu zi. Éste le dijo: «Esta vez me he presentado ante él como *tai chong* (vacío supremo), en el que la ausencia de señales es completa. Sólo ha podido vislumbrar el equilibrio de mi mecanismo vital (*qi ji*). Hay abismos formados por aguas removidas por una ballena; abismos formados por aguas tranquilas; abismos formados por aguas que fluyen sin cesar; abismos formados por aguas desbordadas; abismos formados por aguas fértiles; abismos formados por aguas que discurren oblicuamente; abismos formados por aguas estancadas; abismos formados por aguas que riegan una zona pantanosa; abismos formados por aguas grasas. Ésas son las nueve clases de abismos.[41] Vuelve otra vez con él.»

Al día siguiente se presentó con el adivino. Éste, nada más entrar, se marchó descompuesto. Hu zi le dijo: «Síguele.» Lie zi le siguió, pero no logró alcanzarle; volvió a informar a Hu zi: «Ha desaparecido sin dejar rastro; no he podido alcanzarle.»

Hu zi le explicó: «Acabo de mostrarme ante él sin haber salido aún de mi origen (identificado con mi principio);[42] me he presentado en mi vacío, como algo indefinible, de modo que él no podía saber qué era lo que tenía delante. Me he limitado a imitar a las hierbas que se curvan al viento y al discurrir de las olas. Eso es lo que le ha hecho huir.»

Después de esto, Lie zi regresó a su hogar convencido de que aún no había aprendido nada de su maestro. No emprendió nada en tres años; hacía la comida para su mujer y daba de comer a los cerdos como si fueran personas. Se despreocupó de los asuntos mundanos. Consiguió que la gema esculpida retornara a su original estado bruto (suprimiendo de su espíritu todo lo artificial y añadi-

do, volvió a su prístina simplicidad); su cuerpo era como un bloque que se yergue solitario. En medio de la agitación circundante, permanecía impenetrable. Conservó su unidad original hasta el fin de su vida.

14. El maestro Lie zi, en viaje hacia Qi, dio la vuelta a medio camino.[43] Se encontró con Bo Hun Mou Ren que le preguntó: «¿Por qué os volvéis?» «Porque he tenido miedo», le contestó: «¿Miedo de qué?» «He comido en diez puestos de sopa y en cinco de ellos me han servido antes que a los demás.» Bo Hun Mou Ren le preguntó: «Pero, ¿por qué eso os ha atemorizado?» Le respondió: «Cuando la perfección interior no se disipa, el cuerpo la manifiesta en forma de luz. Así es como yo he conquistado exteriormente el corazón de los hombres y les he hecho faltar al respeto debido a personas mayores que yo. Semejante desorden me acarreará la desgracia. Pues si los vendedores de sopa, que no ganan gran cosa con su mercancía y para los que las consideraciones de interés económico y de poder cuentan tan poco, me han tratado con tanto respeto, ¿qué no hará el señor de los diez mil carros (el soberano de Qi)? Agotado su cuerpo y consumida su inteligencia por los asuntos del Estado, no dejará de confiarme algún cargo e intentará aprovecharse de mi eficiencia. Eso es lo que me causa pavor.»

Bo Hun Mou Ren le dijo: «¡Bien pensado! Mas aunque permanezcáis encerrado en vos mismo, las gentes acudirán a vos en tropel.» Poco tiempo después Bo Hun Mou Ren fue a visitarle; el soportal de la casa estaba lleno de calzados. Se situó, de pie, cara al norte,[44] con el mentón apoyado en la punta de su bastón. Así estuvo un rato, y luego se retiró sin decir nada. Lie zi fue informado por el portero.

Lie zi tomó entonces su calzado en la mano, y sin tiempo para ponérselo corrió, descalzo, hasta el portón exterior. Allí le dijo al visitante: «Ya que habéis venido, ¿por qué os vais sin recomendarme remedio alguno?» «Es inútil —dijo Bo Hun Mou Ren—, ya os lo advertí. Las gentes acudirán a vos en tropel, os dije. Y efectivamente así ha sido. No es que actuéis de forma que las gentes acudan a vos, sino que no sabéis actuar de manera que las gentes no acudan a vos. ¿Por qué utilizáis esa influencia? Esa influencia tiene una explicación. Exteriorizando algo extraordinario forzosamente tenéis que influenciarles. Vuestra propia persona vacila,[45] sin que os deis cuenta de ello. Las personas que os frecuentan no tienen nada que deciros; sus fútiles palabras son un veneno. ¿Cómo podríais llegar al conocimiento, incapaces de despertaros mutuamente?»

15. Yang Zhu[46] se dirigía a Pei[47] en el sur, y Lao Dan[48] al estado de Qin[49] en el oeste. Intentó interceptarle en campo abierto y fue al llegar a Liang[50] cuando se encontró con *Lao zi*.

En medio del camino Lao zi miró al cielo y suspirando dijo: «Antes pensaba que podías ser enseñado, pero ahora veo que no.» Yang Zhu no respondió.

Llegados a la posada, Yang Zhu presentó a Lao zi una palangana para enjuagarse la boca, una toalla y un peine; luego se quitó las sandalias en la puerta y, avanzando hasta él de rodillas, le dijo: «Hace poco el maestro, mirando al cielo y suspirando, ha dicho: "Antes pensaba que podías ser enseñado, pero ahora veo que no." El discípulo hubiese querido preguntar al maestro, pero ibais caminando y no había tiempo; por eso no se atrevió. Ahora que tenéis un momento libre, quisiera, por favor, que me dijerais cuáles son mis fallos.»

Lao zi dijo: «Tu mirada está llena de desprecio y orgullo. ¿Quién podría soportarte? La gloria suprema parece vergüenza, la virtud más floreciente parece insuficiencia.»[51]

Yang Zhu, demudado el semblante por la vergüenza, exclamó: «¡Escucho con respeto vuestra advertencia!» Al llegar a la posada, toda la familia se había reunido para recibirle; el dueño le había traído la esterilla y su mujer la toalla y el peine; todo el mundo se había retirado de sus esterillas y hasta el cocinero había dejado la cocina. Al volver, sin embargo, de su entrevista con *Lao zi*, las gentes de la posada le disputaron la esterilla.

16. En uno de sus viajes Yang Zhu atravesó Song.[52] En el este del Estado pernoctó en una posada. El posadero tenía dos concubinas, una guapa y otra fea. La fea era estimada y la guapa menospreciada. Yang Zhu se interesó por conocer la razón. Un joven criado le explicó: «La guapa se sabe guapa y por eso no advertimos su belleza; la fea se sabe fea y por eso no advertimos su fealdad.»

Yang Zhu dijo: «Discípulos, recordad bien esto: el que practica la virtud (*xian*) sin considerarse un hombre virtuoso será estimado por todos allí donde vaya.»

17. En el mundo hay un camino que siempre lleva a la victoria, y otro que inevitablemente nos aparta de ella. El que siempre lleva a la victoria se llama debilidad; el otro, el que inevitablemente nos aparta de la victoria, se llama fuerza. Los dos son fáciles de descubrir, pero el hombre no los conoce.

Por eso en la remota antigüedad, se decía: «Los fuertes vencen a quienes lo son menos que ellos; los débiles vencen por sí mismos. Los primeros se encuentran en grave peligro en cuanto tropiezan con un igual; los segundos nunca se encuentran en peligro. De los que de esta manera se dominan a sí mismos, de los que de esta manera se encargan del gobierno del mundo, bien puede decirse que vencen sin triunfar y que ponen orden sin gobernar.»

Yu zi[53] dijo: «Si quieres dureza, deberás conservarla mediante la blandura. Si quieres fortaleza, deberás guardarla mediante la debilidad. Si te mantienes en la blandura, te harás duro; si te mantienes en la debilidad, te harás fuerte. Si

observas con atención en qué se mantienen los hombres, podrás prever su futuro, desgracia o felicidad. El fuerte triunfa sobre el que lo es menos que él, pero cuando tropieza con alguien igual de fuerte debe endurecerse; la victoria del blando reside en él mismo, lo que le confiere una fuerza inmensurable.»

Dice Lao Dan: «Las armas fuertes atraerán la ruina, el árbol vigoroso se quiebra. La blandura y la debilidad son atributos de la vida; la firmeza y la dureza son atributos de la muerte.»[54]

18. El conocimiento es idéntico sin que la forma necesariamente lo sea; la forma es idéntica sin que el conocimiento necesariamente lo sea. El *sheng ren* busca la identidad del conocimiento y prescinde de la identidad de la forma.

La mayoría de los hombres se fija en la identidad de la forma y no tiene en cuenta la identidad del conocimiento. Así es como nos sentimos próximos y amamos aquello que nos es semejante por la forma, mientras que nos sentimos extraños y tememos aquello de lo que nos distinguimos por la forma. Un ser con un esqueleto de siete *chi*,[55] que tiene pies y manos, con cabellos en la cabeza y dientes en la boca y que camina erguido, se llama hombre; aunque puede muy bien tener corazón de animal. Pero aun en ese caso, nos sentimos emparentados con él porque tiene forma de hombre.

Un ser provisto de alas, que tiene cuernos, grandes colmillos y garras desarrolladas, tanto si vuela por el aire como si corre por la tierra, es un animal (*qin shou*); aunque nada nos permite suponer que semejante animal no pueda tener un corazón de hombre. Pero aun si tiene un corazón de hombre, nos resultará extraño a causa de su forma.

Pao Xi, Nü Gua, Shen Nong y Xia Hou[56] tenían, unos, cuerpos de serpiente y cabeza de hombre; otros, cabeza de toro o el morro de un tigre. No eran, pues, de forma humana y sin embargo tenían la virtud de los grandes sabios.

Jie de Xia, Zhou de Yin, el duque Huan de Lu y el rey Mu de Chu[57] eran hombres por su aspecto y características corporales, pero tenían el corazón de una fiera. Por eso, si la mayoría de los hombres se guía sólo por el aspecto exterior, en vano intentarán descubrir al perfecto sabio (*zhi zhi*); nunca lo lograrán.

Cuando Huang di combatió con Yan di[58] en los campos de Fan Quan, condujo en vanguardia osos, lobos, panteras y tigres, y como estandartes, buitres, águilas, halcones y milanos; para ello tuvo que emplear la fuerza.

Yao[59] hizo que Kui compusiera música. Cuando Kui golpeaba con fuerza o con suavidad las piedras musicales, todos los animales salvajes se ponían a bailar; cuando de su flauta salían los sones de la música *jiu shao*,[60] el fénix venía a presentarle sus respetos. Kui atraía a los animales mediante la música. ¿Cómo va a ser, pues, tan diferente el corazón de los animales del de los humanos? Lo que ocurre es que sus cuerpos y sus sonidos son distintos de los del hombre y nosotros desconocemos la manera de comunicarnos con ellos. Los *sheng ren* poseen todo el conocimiento y todo lo comprenden, y así pueden

atraerlos y darles órdenes. La inteligencia es por naturaleza la misma en los animales y en el hombre. Tienen idéntico deseo de conservar sus vidas, y en esto su inteligencia no va a la zaga de la del hombre. Machos y hembras se aparean y madres e hijos se aman; evitan los llanos desprotegidos y saben refugiarse en las escarpaduras; huyen del frío y buscan el calor, viven agrupados y en grupo se desplazan: los pequeños en medio y los fuertes alrededor. Van juntos a beber, y cuando encuentran comida llaman con sus gritos al resto del grupo. Al principio de los tiempos, convivían con los hombres y con ellos se desplazaban. Fue al aparecer los emperadores y los reyes cuando empezaron a temer al hombre, se dispersaron y vivieron en estado salvaje. En los tiempos recientes, se esconden y huyen para escapar al sufrimiento y la muerte.

Hoy día en el este se encuentra el país de los Jie.[61] Los habitantes de este país comprenden el lenguaje de los seis animales domésticos.[62] Se trata, ciertamente, de un conocimiento parcial. En el principio de los tiempos, los *shen ren* (hombres espirituales) y los *sheng ren* conocían las cualidades y las características de todos los seres; comprendían los sonidos emitidos por las diferentes especies, se entendían con ellas y las reunían y trataban familiarmente como si fueran personas. Así fue como pudieron primero entenderse con los espíritus, los *gui* y los *chi mei*;[63] luego, entenderse con todos los pueblos; por último, reunir las aves, las bestias y toda suerte de insectos. Sostenían que el corazón y la inteligencia de las especies dotadas de sangre y respiración no se diferencian fundamentalmente.

Sabiendo esto, *shen ren* y *sheng ren* pudieron extender su enseñanza a todos los seres sin excepción.

19. En Song vivía un criador de monos.[64] Le gustaban los monos y había reunido un gran número de ellos. Podía entender sus deseos, y los monos, por su parte, comprendían a su amo. Reducía la comida de su propia familia para alimentar a los monos; mas sobrevino una época de escasez y se vio obligado a disminuir la comida de los monos. Temiendo que éstos se le rebelaran, quiso emplear con ellos una argucia. Les dijo: «¿Os parece suficiente si os doy tres castañas por la mañana y cuatro por la tarde?» Los monos se levantaron furiosos. Entonces les dijo: «Os daré cuatro por la mañana y tres por la tarde, ¿os parece bastante?» Los monos se tumbaron tan contentos.

Así es como los seres, unos hábiles y otros inútiles, se engañan unos a otros. El *sheng ren* engaña, valiéndose de su inteligencia, a la muchedumbre de tontos, igual que el criador de monos a todos sus animales. Sin cambiar nada, supo provocar la cólera primero y luego la alegría.

20. Ji Xing zi criaba un gallo de pelea para el rey Xuan de Zhou.[65] Al cabo de diez días le preguntaron: «¿Puede ya pelear el gallo?» «Todavía no —les contestó—, está aún henchido de orgullo y seguro de su *qi*.» A los diez días, le

volvieron a preguntar. «Todavía no; reacciona ante los otros gallos como la sombra o el eco.» Diez días después le preguntaron de nuevo. «Aún no; su mirada sigue siendo viva y poderoso su *qi*.» Pasaron diez días y le volvieron a preguntar. «Le falta muy poco; ya no se inmuta cuando canta otro gallo. A simple vista parece un gallo de madera. Su virtud está perfectamente íntegra. Ningún gallo se atreverá a enfrentarse con él; dará media vuelta y saldrá corriendo.»

21. Hui Yang fue a visitar al rey Kang de Song.[66] Al verle, el rey dio una patada, tosió y dijo enérgicamente: «A mi humilde persona lo que le gusta es la valentía y la fuerza y no el practicar la bondad y la justicia (*ren yi*). ¿Qué es lo que quieres enseñarme, extranjero?»

Hui Yang respondió: «Vuestro vasallo conoce un método gracias al cual un hombre que recibe una estocada no es atravesado, ni alcanzado cuando le golpean, por fuerte y valiente que sea su adversario. ¿Seríais vos, gran rey, el único que no tuviera interés en conocerlo?»

Dijo el rey de Song: «¡Excelente! Eso es lo que mi humilde persona desea conocer.» Hui Yang le dijo: «Recibir una estocada o un golpe, aun sin resultar herido, siempre es sufrir una afrenta. Pues bien, gracias a mi método, por valiente y fuerte que sea, ningún hombre osará emplear la espada o los puños contra vos. Sin embargo, el que no se atreva no significa que no lo desee. Pues bien, según mi método ya ni siquiera lo deseará. Ahora bien, el que no desee atacaros tampoco significa que esté en su ánimo el estimaros y serviros. Pues bien, vuestro vasallo conoce un método que hará que no haya en todo el mundo hombre o mujer que no deposite su alegría en estimaros y serviros. Seréis más sabio (*xian*) que si desbordarais de valentía y fuerza, y estaréis libre de toda preocupación. ¿Seríais vos, gran rey, el único que no tuviera interés en conocer ese método?»

«¡Cómo no! —dijo el rey de Song—, mi humilde persona no ambiciona otra cosa.»

Hui Yang dijo: «Ese método es el de Kong y Mo. Kong Qiu y Mo Di[67] eran nobles que no poseían tierras, fueron grandes hombres sin desempeñar ningún cargo, y no hubo hombre o mujer en el mundo entero que no se desviviera por servirles. Vos, gran rey, sois un soberano poderoso; si verdaderamente lo deseáis, no tendréis ninguna dificultad en conseguir que os sirvan las gentes en los cuatro confines. Y entonces vuestra sabiduría brillará más que la de Mo y la de Kong.»

Mientras el rey se quedó sin saber qué decir, Hui Yang salió a toda prisa. El rey de Song dijo a sus cortesanos: «¡Me la ha jugado bien el extranjero con su dialéctica!»

ZHOU MU WANG: EL REY MU DE ZHOU[1]

1. Reinando Mu, de la dinastía Zhou, llegó a la corte un mago (*hua ren*) que procedía de un país del remoto oeste. Podía penetrar en el agua y el fuego, atravesar los metales y las rocas, derribar montañas y desviar ríos, y desplazar burgos y ciudades. Era capaz de elevarse por los aires sin caer y chocar con los cuerpos sin encontrar resistencia. Sabía realizar innumerables metamorfosis; podía no sólo mudar la forma de las cosas sino también el pensamiento de los hombres.

El rey Mu le respetaba como si fuera un espíritu y le servía como si fuera su soberano. Le alojaba en sus mismos aposentos. Para distraerle hacía que le llevaran animales amaestrados y seleccionaba para él las mejores artistas.

Al mago, sin embargo, los aposentos del rey le parecían miserables, y no podía vivir en ellos; los manjares reales, repugnantes, y no podía comerlos; las concubinas de palacio, feas, y no podía sentirse atraído por ellas.

El rey Mu, entonces, ordenó que le construyeran una nueva residencia, con los mejores materiales y la técnica más depurada. Cuando terminó su edificación, sus arcas estaban exhaustas.

La nueva residencia de mil *ren* de altura sobrepasaba la cumbre del monte Zhong nan. Se la llamó «Torre de Zhong tian».[2] Escogieron para el mago las vírgenes más hermosas y agradables de Zheng y de Wei. Embriagadoramente perfumadas, las cejas bellamente arregladas, adornados los cabellos de joyas y sus orejas con pendientes, vestidas con finas telas y seda blanca, su tez era pálida y oscuras sus pestañas. Llevaban brazaletes de jade y la piel untada de hierbas aromáticas. Para alegrarle llenaban los salones con los dulces acordes de la música *cheng yun*, *liu jing*, *jiu shao* y *chen lu*.[3]

Todos los meses le presentaban al mago magníficos trajes; cada mañana le traían exquisitos manjares. Pero él seguía estando insatisfecho, y si aceptaba semejante trato era por no tener otra alternativa.

Pasó algún tiempo, y un día el mago invitó al rey a viajar en su compañía. El rey se agarró a una manga de su traje y se elevaron por el aire hasta detenerse en medio del cielo: habían llegado al palacio del mago. Era de oro y plata, adornado con perlas y jade y construido por encima de las nubes y la llu-

via. Imposible saber sobre qué estaba edificado. A simple vista, parecía hecho de nubes amontonadas. Todo cuanto allí percibían los sentidos parecía diferente del mundo de los humanos.

El rey pensó realmente que aquello era la Ciudad Pura, el Paraíso celestial donde mora el Emperador (del cielo). El rey miró hacia abajo: vio sus palacios, sus pabellones de recreo, y le parecieron almiares, montones de tierra. El rey se quedó allí a vivir durante decenas de años, sin acordarse de su país.

Un día el mago volvió a invitar al rey a un viaje. Llegaron a un lugar en el que ni arriba se veía el sol y la luna, ni abajo ríos y mares. Deslumbrados sus ojos, el rey no podía distinguir las luces y las sombras: ni sus oídos, aturdidos, podían percibir los sonidos que llegaban. Su cuerpo temblaba, descompuesto, y su mente y espíritu desfallecían, extraviados. Suplicó al mago que regresaran; éste le hizo desplazarse y al rey le pareció que caían en el vacío.

El rey se despertó. Estaba sentado en el mismo lugar que momentos antes, atendido por los mismos sirvientes. Miró ante sí y vio que su copa seguía llena y los alimentos no se habían enfriado. El rey preguntó a los presentes qué había pasado. Le respondieron: «El rey ha permanecido en silencio durante unos momentos.» A causa de este suceso, el rey quedó como ausente. Al cabo de tres meses se recuperó y llamó al mago para interrogarle. El mago le explicó: «Yo he viajado contigo, oh rey, en espíritu; el cuerpo no tenía por qué moverse. Tu estancia allí no ha sido menos real que tus palacios. Los lugares por los que viajamos no eran menos reales que tus parques. Tú, rey, sólo crees en lo rutinario, y dudas de esas vivencias fugaces. Mas la fuerza que rige las mutaciones puede darles forma en cualquier momento.»

El rey quedó muy satisfecho. Ya no volvió a ocuparse de los asuntos del Estado; ni sus súbditos ni sus concubinas eran ya para él fuente de placer; lo único que le interesaba eran los lejanos viajes.

En esto, ordenó un día que engancharan a dos carruajes sus ocho famosos caballos. En el primer carruaje iban enganchados los caballos Hua li, Lü er, Chi ji y Bai xi, sirviendo de auriga Zao Fu,[4] con Qi He como ayudante. Del segundo carruaje tiraban los caballos Qu huang, Yu lun, Dao li y Shan zi bo yao; Can Bai servía como auriga y llevaba de ayudante a Ben Rong. Viajaron mil *li* y llegaron al país de los *ju sou* (cazadores gigantes). Sus habitantes ofrecieron al rey sangre de cisne para calmar la sed y le lavaron los pies con leche de yegua y vaca. Cuando llegaron los hombres que marchaban en el segundo carruaje, también les dieron de beber. Luego, prosiguieron su viaje y pernoctaron en la falda del monte Kun lun, al sur del río Chi shui.

Al día siguiente, subió el rey a lo alto del Kun lun para contemplar el palacio de Huang di, y levantó un altar para recuerdo de las generaciones venideras. Más tarde, pasó unos días como invitado con Xi Wang Mu (la Reina-madre del Oeste), quien le agasajó en el Estanque de Jade. Xi Wang Mu cantó para el rey, y éste le dedicó una conmovedora canción. Llegó a contemplar el lugar por donde el sol se pone, después de recorrer en un día mil *li*. El rey sus-

piró, entonces, y dijo: «¡Ay! Al gozar de esta manera, no acreciento mi virtud. Es una falta que la posteridad no dejará de reprocharme.»

El rey Mu llegó casi a ser un hombre espiritual. Durante su vida pudo disfrutar de todas las alegrías, y murió a los cien años. Los hombres creyeron que había ascendido a las nubes del crepúsculo.

2. Lao Cheng zi fue a aprender el arte de la magia (*huan*) con el maestro Yin Wen.[5] Pasaron tres años sin que éste le enseñara nada. Lao Cheng zi le preguntó si acaso había cometido alguna falta, y cuando pidió permiso para retirarse, el maestro Yin Wen le saludó y le invitó a entrar en su aposento. Ordenó a los demás que se retiraran y le dijo: «Cuando hace ya tiempo *Lao zi* marchó hacia el oeste, me resumió su doctrina en estas palabras: "El *qi* de los seres vivientes, las formas de los cuerpos, no son más que *huan* (ilusiones)."[6]

»El comenzar por obra del principio transformador, el transformarse bajo el influjo del *yin* y el *yang*, es lo que llamamos nacer, es lo que llamamos morir. Agotado el destino, llegar al cambio, a la mutación de la forma, es lo que llamamos transformación, es lo que llamamos ilusión. Misteriosa es la habilidad de lo que da forma a los seres materiales,[7] profunda su eficacia, de ahí que difícilmente pueda agotarse y tener un final. La habilidad de lo corpóreo, en cambio, es manifiesta y su eficacia superficial; por eso surge y desaparece. Sólo cuando comprendas que ilusión y transformación son lo mismo que vida y muerte, podrás aprender el arte de la magia. Tú y yo somos ilusión. ¿Qué necesidad hay entonces de aprendizaje?»

Lao Cheng zi volvió a su casa y puso en práctica las palabras del maestro Yin Wen. Se concentró en la meditación durante tres meses y llegó a ser capaz de situarse por encima de la vida y la muerte, de alterar en el curso de las cuatro estaciones, de provocar tormentas en invierno y heladas en verano, de hacer que los animales terrestres volaran y las aves caminaran. A lo largo de su vida jamás hizo demostración de su poder: por eso pasó desapercibido para los hombres de su tiempo.

Dijo el maestro Lie zi: «El *dao* de un buen mago permanece oculto; en su quehacer cotidiano es semejante a los demás hombres. La virtud de los "cinco emperadores" y los méritos de los "tres reyes"[8] no se debieron forzosamente a su inteligencia o valor. Puede que procedieran de transformaciones mágicas. ¿Quién puede saberlo?»

3. En el estado de vigilia hay ocho fenómenos; en el sueño, seis presagios. ¿Cuáles son los ocho fenómenos? Deliberación, acción, éxito, fracaso, tristeza, alegría, nacimiento y muerte. Estos ocho fenómenos se relacionan con el cuerpo.

¿Cuáles son los seis presagios? El primero es el sueño normal (*zheng meng*), el segundo es el sueño premonitorio (*e meng*),[9] el tercero el sueño de

ideas (*si meng*), el cuarto el sueño despierto (*wu meng*), el quinto el sueño agradable (*xi meng*), y el sexto el sueño de angustia (*ju meng*). En los seis casos, son producto del espíritu.

Los que desconocen el origen de los cambios anímicos, cuando sucede algo son incapaces de explicárselo. Los que conocen las causas de esos cambios anímicos, saben el porqué de cuanto les sucede. Sabiendo el porqué de cuanto sucede, se ve uno libre de aflicción.

Todo ser, tanto lleno como vacío, si actúa como si está en reposo, está en comunicación con el cielo y la tierra y en relación con las diez mil especies. Por eso, cuando es fuerte el *yin qi* (energía vital jin), uno sueña que cruza grandes ríos y siente angustia. Cuando el fuerte es el *yang qi* (energía vital *yang*), uno sueña que atraviesa un gran fuego y siente un calor abrasador. Cuando ambos, *yin qi* y *yang qi* son poderosos, los sueños giran en torno a la vida y la muerte.

Si uno está harto, sueña que da; si tiene hambre, sueña que toma. Si tu enfermedad consiste en flotar en el vacío, soñarás que te elevas por los aires; y soñarás que te ahogas si tu enfermedad consiste en hundirte en la realidad. El que duerme sin quitarse el cinturón, sueña con serpientes. Cuando un pájaro lleva volando en el pico unos cabellos, uno soñará que vuela. Próximo al *yin* se sueña con fuego; antes de caer enfermo se sueña con comida. Después del vino, la tristeza; y el llanto, después de cantar y bailar.

El maestro Lie zi dijo: «Sueño es lo que encuentra nuestro espíritu; realidad, lo que afecta a nuestro cuerpo.[10] Por eso, los pensamientos durante el día y los sueños por la noche proceden del cuerpo o del espíritu. Y por eso, también, quien concentra su espíritu ve cómo se extinguen sus sueños y pensamientos. Creer en nuestras experiencias de la vigilia como creer en nuestros sueños supone no entender el constante ir y venir de la cambiante realidad. Los *zhen ren* (hombres auténticos) de la remota antigüedad se olvidaban de todo en su vigilia y no tenían sueños cuando dormían. ¿Acaso todo ello no es puro vacío?»

4. En el extremo sudoeste se encuentra un país cuyo territorio se extiende hasta no se sabe dónde. Se llama Gu mang. En él no existe la interacción del *yin* y el *yang*, ni existe el frío y el calor. No está iluminado ni por la luz del sol ni por la luna. Así que allí no distinguen el día de la noche. Sus habitantes ni comen ni se visten, pues pasan la mayor parte del tiempo durmiendo: sólo se despiertan una vez cada cincuenta días. Tienen por verdadero lo que sueñan y por falso lo que ven cuando están despiertos.

En medio de los cuatro mares se encuentra el país del Centro (Zhong guo).[11] Se extiende al norte y sur del Río (Río Amarillo) y del Dai (monte Tai);[12] y cubre de este a oeste un territorio de más de diez mil *li*. En él el *yin* y el *yang* mantienen un equilibrio regular; y así, se alternan se alternan el frío y el calor, se distinguen perfectamente luz y tinieblas en una sucesión regular del

día y la noche. Entre sus habitantes los hay sabios y estúpidos. Los *diez mil seres* se reproducen en abundancia; las artes y oficios están muy desarrollados; el soberano y el pueblo viven en buena armonía. Los ritos y las leyes son complementarios. Imposible relatar todo lo que allí se dice y se hace. Alternativamente las gentes velan y duermen: lo que hacen despiertos lo tienen como real y lo que sueñan lo consideran engañoso.

En el extremo nororiental está situada una región conocida como país de Fu luo. Los efluvios que salen de su suelo son cálidos, pues allí siempre luce el sol y la luna. La tierra no produce buenos cereales; sus habitantes comen raíces y frutos, y no conocen los alimentos cocidos. Son de carácter duro y cruel. Los fuertes oprimen a los débiles; los vencedores gozan de respeto, al margen de toda consideración de justicia. No paran de moverse, sin apenas descansar; siempre están despiertos, nunca duermen.

5. En Zhou vivía un hombre de gran fortuna llamado Yin. Sus criados y asalariados trabajaban día y noche, sin un momento de respiro. Tenía Yin un viejo criado al que, aunque casi agotado, exigía labores muy pesadas. Por el día el viejo realizaba jadeante sus tareas; por la noche, dormía profundamente. Liberado su espíritu, soñaba todas las noches que era soberano de un Estado, situado por encima de todo el pueblo. Era él quien dirigía los asuntos del gobierno. Se paseaba tranquilamente por su palacio y sus pabellones, disfrutaba de cuanto le apetecía, y su felicidad era inmensa. Al despertar, volvía a ser un criado.

En cierta ocasión, alguien, apiadado de sus penalidades, quiso consolarle. El viejo criado le rebatió: «La vida del hombre, aunque viva cien años, siempre está repartida en días y noches. Por el día soy un criado y es cierto que mi suerte es amarga. Pero durante la noche soy señor de un Estado y mi felicidad no tiene límites. ¿Tengo motivo para quejarme?» Yin, por su parte, estaba agobiado por las preocupaciones derivadas de sus relaciones sociales y la administración de su fortuna. Su mente y su cuerpo agotados, todas las noches soñaba que era un criado: debía multiplicarse para poder realizar toda clase de trabajos; le llovían toda clase de insultos y golpes. Mientras dormía no cesaba de gemir y jadear; sólo encontraba descanso al llegar la mañana.

Un día, Yin fue a consultar sus cuitas con un amigo. El amigo le dijo: «Tú gozas de una respetable posición y posees sobradas riquezas; te encuentras en una situación mucho mejor que los demás. El que por las noches sueñes que eres un criado es algo completamente natural, pues penas y alegrías deben alternarse. ¡Cómo puedes pretender que la vigilia y el sueño sean idénticos!»

Habiendo oído a su amigo, Yin aligeró el trabajo de sus criados, redujo sus propios asuntos, fuente de preocupaciones y así su malestar disminuyó.

6. Un hombre de Zheng solía buscar leña en el bosque. Un día se tropezó con un ciervo en fuga: lo persiguió y lo mató. Para que nadie lo descubriera, escondió el cuerpo del animal en un hoyo que cubrió con ramas. No cabía en sí de alegría.

Mas resulta que olvidó el lugar donde lo había escondido, y empezó a pensar que todo había sido un sueño. Prosiguiendo su camino relató el suceso; uno que por allí pasaba le oyó y guiándose por lo contado encontró el ciervo.

Cuando llegó a casa, dijo a su mujer: «Un leñador soñó que cazaba un ciervo y luego olvidaba el sitio donde lo había escondido; pero yo lo he encontrado, así que su sueño ha resultado ser verdad.»

Su mujer le argumentó: «¿No serás tú el que ha soñado con un leñador y que de ese modo encontrabas un ciervo? ¿Existe acaso el tal leñador? De todas formas, en la realidad has encontrado un ciervo, así que tu sueño ha resultado ser verdadero.» Él añadió: «El caso es que he encontrado un ciervo, ¡qué más da saber si he sido yo o ha sido otro el que ha soñado!»[13]

Por su parte, el leñador volvió a su casa desilusionado por la pérdida del ciervo. Aquella misma noche vio en sueños el lugar donde lo había escondido y al que lo había encontrado. Al día siguiente, guiándose por su sueño, le fue a ver y le reclamó el ciervo; se suscitó una disputa entre los dos que acabó ante el juez. Éste dijo al leñador: «Una de dos: o tú has encontrado realmente un ciervo y luego, equivocadamente, has creído que era un sueño; o verdaderamente has soñado que habías encontrado un ciervo y ahora te equivocas cuando sostienes que en la realidad lo habías encontrado. ¿Te ha robado el otro realmente ese ciervo que ahora le reclamas? Tu mujer llega incluso a afirmar que tú habías visto en sueños a ese hombre y al ciervo, y que nadie lo había encontrado. En todo caso, aquí realmente hay un ciervo. Pido que lo partan en dos y que se consulte al soberano de Zheng.»

El soberano de Zheng dijo: «¡Vaya! El juez debe haber soñado que ha hecho partir en dos el ciervo de esa gente.» Y consultó a su ministro. Éste le dijo: «Vuestro vasallo se ve incapaz de discernir si ha sido un sueño o no lo ha sido. Haría falta recurrir a Huang di o a Confucio para distinguir el sueño de la realidad; pero uno y otro ya no están entre nosotros. ¿Quién podría distinguirlos? Lo mejor será seguir el dictamen del juez.»

7. Un hombre llamado Hua zi que vivía en Yang li, en Song, cayó en un estado de amnesia a mitad de su vida. Por la tarde olvidaba lo que había tomado por la mañana; a la mañana siguiente olvidaba lo que había dado la tarde anterior. Cuando iba a algún sitio, se le olvidaba caminar; en casa, se le olvidaba sentarse. Si ahora no recordaba lo que acababa de hacer poco antes, al cabo de un rato tampoco iba a recordar lo que ahora estaba pasando. Su familia estaba amargada. Todo fue inútil. Ni los adivinos pudieron descubrir con sus cába-

las la causa de la enfermedad, ni liberarle de ella las invocaciones de un brujo, ni dominarla los remedios de un médico.

Un letrado de Lu se ofreció para curarle. La mujer y los hijos de Hua zi le prometieron la mitad de su hacienda si lo conseguía. El letrado les dijo: «Se trata de un caso que no se puede remediar ni con cábalas, ni con invocaciones, ni recurriendo a las medicinas. Yo lo que haré será intentar modificar su mente, cambiar sus pensamientos. Así, puede que se restablezca.»

Acto seguido dispuso una serie de pruebas. Hizo que le desnudaran y él reclamó la ropa; le tuvo sin comer y exigió comida; le dejó a oscuras y pidió luz. Entonces el letrado dijo satisfecho a los hijos de Hua zi: «Se puede curar la enfermedad. Sin embargo, mi método es algo secreto que no se puede divulgar.» Despidió a todos y se quedó a solas con el enfermo durante siete días.

Nadie supo qué hizo éste con el enfermo, mas el hecho fue que una enfermedad acumulada a lo largo de los años desapareció una mañana.

Al recobrar la plena conciencia, Hua zi se puso furioso. Recriminó a su mujer, castigó a sus hijos y, con una lanza en la mano, salió corriendo detrás del letrado. Las gentes de Song le sujetaron y le preguntaron por qué se comportaba de aquella manera. Hua zi les explicó: «Antes, sumido como estaba en un estado de amnesia, en mi profunda indiferencia ni siquiera sabía si existen o no el cielo y la tierra. Al recobrarme ahora, surgen en mi mente en caótica confusión todos los logros y pérdidas, éxitos y fracasos, penas y alegrías, amores y odios, de los últimos decenios. Y mucho me temo que en el futuro volverán a turbar mi mente nuevos logros y pérdidas, éxitos y fracasos, penas y alegrías, amores y odios. ¿Podré volver al estado que acabo de perder?»

Zi Gong quedó sorprendido al enterarse de esta historia, y se la contó a Confucio. Éste le dijo: «Es algo que tú no puedes comprender.» Y dirigiéndose a Yan Hui: «No lo olvides.»

8. Un hombre de Qin llamado Feng[14] tenía un hijo que desde muy pequeño había manifestado una gran inteligencia. Cuando se hizo hombre, contrajo una especie de locura: si oía una canción pensaba que era un llanto, si veía algo blanco para él era negro, los perfumes le resultaban apestosos y amargo lo dulce; si hacía algo mal, para él estaba bien. El cielo y la tierra, los puntos cardinales, agua y fuego, frío y calor, todo para él era al revés.

Un hombre llamado Yang dijo al padre: «En Lu hay un hombre superior[15] que conoce muchos recursos. A lo mejor puede curar a tu hijo. ¿Por qué no le consultas?» El padre se puso entonces en camino hacia Lu.

Al pasar por Chen[16] se encontró con Lao Dan, al que explicó la enfermedad de su hijo. Lao Dan le dijo: «¿Y cómo sabes que tu hijo desvaría? Hoy día todo el mundo se engaña al distinguir lo verdadero y lo falso y anda confundido al discernir el bien y el mal. Como son muchos los que padecen esa enfermedad uno no se da cuenta. Además, el extravío de una sola persona no confunde a toda

la familia; el extravío de una familia no confunde a todo un *xiang*;[17] el extravío de un *xiang* no confunde a todo el Estado; el extravío de un Estado no confunde al mundo entero. Y si es el mundo entero el que cae en extravío, ¿de dónde podría venirle la confusión? Ahora imaginemos que todos los hombres fueran como tu hijo; entonces el loco serías tú. ¿Podría alguien establecer normativamente lo que es tristeza, alegría, buen o mal sonido, color, olor, sabor, lo que es verdad o falsedad? Incluso esto que te estoy diciendo tampoco es seguro que no sea algo equivocado. Así que, ¿qué se puede decir del hombre superior de Lu, el mayor de los extraviados? ¡Cómo va a poder curar el desvarío de otro! Regresa, mejor, a tu casa, y así te ahorrarás lo que te va a costar el viaje.»

9. Un hombre nacido en Yan[18] se había criado en Chu, donde había vivido toda su vida. Viejo ya, emprendió el regreso a su país natal. Al llegar a Jin, otros viajeros que seguían su mismo camino le engañaron. Indicándole las murallas le dijeron: «Ésas son las murallas de Yan.» El hombre de Yan se puso triste. Señalándole un templo consagrado a los espíritus de la tierra (*she*),[19] le dijeron: «Ése es un templo de los espíritus de la tierra de tu país.» El hombre de Yan suspiró profundamente. Le señalaron una casa y le dijeron: «Ahí tienes la morada de tus antepasados.» El hombre de Yan se echó entonces a llorar llevado por la emoción. Le indicaron unos montículos y le dijeron: «Ésas son las tumbas de tus antepasados.» El hombre de Yan, sin poder contenerse, estalló en sollozos. Entonces sus compañeros de viaje riendo a carcajadas le dijeron: «Te hemos estado engañando todo el tiempo: esto es Jin.» El hombre de Yan se sintió avergonzado. Cuando efectivamente llegó a su país natal, al ver sus murallas, sus templos de los espíritus de la tierra, las cabañas y tumbas de los antepasados, la emoción que experimentó fue mucho menos intensa.

ZHONG NI: CONFUCIO[1]

1. En cierta ocasión Zhong Ni se encontraba descansando. Zi Gong entró en la casa para hacerle compañía y le encontró con semblante entristecido. No se atrevió a preguntarle el motivo de su tristeza y salió a decírselo a Yan Hui. Éste tomó su *qin* y se puso a cantar. Al oírle, Confucio le llamó y le preguntó: «¿Por qué estás tan alegre tú, ahí, solo?» Hui le preguntó a su vez: «¿Por qué, maestro, estáis tan triste vos, ahí, solo?» Confucio dijo: «Primero explícame tú tu estado de ánimo.» Dijo Hui: «Hace tiempo os oí decir: "No hay motivo de tristeza para quien se alegra con el Cielo y conoce sus designios." Por eso Hui está tan alegre.»

Confucio permaneció pensativo un momento y luego dijo: «¿Eso dije? ¡Pues no has entendido el sentido de mis palabras! Permíteme que hoy corrija lo que hace tiempo pude decir. Tú sólo sabes que no hay motivo de tristeza para quien se alegra con el Cielo y conoce sus designios, pero no sabes que al mismo tiempo es gran motivo de tristeza. Ahora te voy a explicar cómo es así. En tu "No hay motivo de tristeza para quien se alegra con el Cielo y conoce sus designios" tú te estás refiriendo a cultivar la propia persona, acomodarse a los fracasos y a los éxitos, saber que los vaivenes de la vida no afectan al propio yo, apaciguar los desordenados cambios del corazón y la mente. Yo, por mi parte, me dediqué hace tiempo al estudio del *Shi jing* y del *Shu jing*, y a corregir los Ritos y la Música.[2] Pensaba entonces que ello serviría para un gobierno ordenado del mundo y que se transmitiría a las generaciones futuras. No me limitaba a la propia cultivación y al solo gobierno de Lu. Y el resultado es que en Lu día a día se han ido desordenando las relaciones jerárquicas, las virtudes *ren yi* se debilitan poco a poco y lo mismo ocurre con los sentimientos y naturaleza de los hombres del país. Si estos principios no son válidos para un solo Estado en estos tiempos, ¿cómo podrían serlo para el mundo entero y las generaciones futuras? Así es como he llegado al convencimiento de que Poesía, Historia, Ritos y Música no sirven para poner remedio al desorden actual, aunque tampoco conozco el medio para cambiar este estado de cosas. Ésta es la tristeza de quien se alegra con el Cielo y conoce sus designios.

»No obstante, hay algo que he llegado a comprender. La alegría y el cono-

cimiento no son la alegría y el conocimiento de que hablaban los antiguos. El no sentir alegría, el no conocer, son la verdadera alegría y el verdadero conocimiento. Por eso nada hay de lo que no podamos alegrarnos, nada hay que no podamos conocer, nada hay que no pueda causarnos tristeza, ni nada que no podamos hacer. Así que, ¿por qué rechazar la Poesía, la Historia, los Ritos y la Música (el estudio de los clásicos), ¿para qué modificarlos?» Yan Hui, vuelto hacia el norte, saludó a su maestro y le dijo: «Hui también lo ha comprendido.»

Al salir refirió a Zi Gong las palabras de Confucio. Zi Gong quedó anonadado. Regresó a su casa y permaneció siete días sumido en profunda reflexión. Sin dormir ni comer, hasta quedar en los huesos. Yan Hui le visitó varias veces hasta que le hizo comprender. Sólo entonces regresó Zi Gong junto a Qiu.[3] Volvió a sus canciones e instrumentos, tornó a recitar los clásicos, y así por el resto de sus días.

2. El *da fu* de Chen, aprovechando una misión oficial en Lu, fue a visitar a Shu Sun. Éste le dijo: «En nuestro Estado tenemos un *sheng ren*». Preguntó el *da fu*: «¿No será Kong Qiu?»[4] «Él es, en efecto.» «¿Y cómo sabéis que es un *sheng ren*?» Shu Sun le respondió: «He oído a menudo decir a Yan Hui: "Kong Qiu es capaz de usar el cuerpo habiendo anulado su mente."» El *da fu* de Chen dijo: «En mi país también tenemos un *sheng ren*, ¿no lo sabíais?» «¿Quién es ese *sheng ren*?» «Kan Cang zi,[5] un discípulo de Lao Dan. Ha alcanzado el *dao* y es capaz de ver con los oídos y oír con los ojos.»

Al enterarse del caso, el marqués de Lu se sorprendió sobremanera. Envió a su primer ministro con ricos presentes para invitar a Kang Cang zi, quien aceptó y se presentó ante el marqués. Éste le preguntó humildemente y Kang Cang zi le respondió: «Lo que se dice de mí es falso. Puedo ver y oír sin ojos ni oídos, pero no soy capaz de alterar la función de unos y otros.» El marqués de Lu dijo: «Pero eso es todavía más maravilloso. ¿Cuál es el secreto? Mi humilde persona desearía conocerlo.» Kang Cang zi le explicó: «En mí el cuerpo se conforma a la mente (*xin*), la mente al *qi*, el *qi* al espíritu (*shen*), el espíritu al vacío (*wu*). Una forma, por insignificante que sea, o un apenas perceptible sonido, aunque me separen de ellos ocho desiertos o los tenga sobre las cejas, si me afectan no podré dejar de percibirlos. No sé si ese conocimiento procede de las siete aberturas y los cuatro miembros, o si del corazón, el vientre o las seis vísceras.[6] Lo único seguro es que se trata de un conocimiento espontáneo.»

El marqués de Lu quedó muy satisfecho. Días después se lo contó a Zhong Ni, quien se echó a reír y no dijo nada.

3. El *tai zai*[7] de Shang[8] se entrevistó en cierta ocasión con Confucio. Le preguntó: «¿Sois un *sheng ren*, Qiu?» Le respondió: «¿Un *sheng ren*? ¡Cómo podría pretender tal cosa! Sin embargo, poseo una vasta erudición y muchos

conocimientos.» El *tai zai* volvió a preguntar: «¿Los tres reyes[9] fueron *sheng ren*?» Confucio contestó: «Los tres reyes supieron muy bien emplear a hombres inteligentes y valerosos, pero no sé si fueron *sheng ren.*» «¿Los cinco emperadores[10] fueron *sheng ren*?» Confucio: «Los cinco emperadores supieron muy bien emplear a hombres benevolentes y justos (*ren yi*), pero no sé si fueron *sheng ren.*» «¿Los tres *huang*[11] fueron *sheng ren*?» Confucio le respondió: «Los tres *huang* supieron muy bien emplear a hombres capaces de aprovechar las circunstancias y momentos oportunos, pero no sé si fueron *sheng ren.*»

El *tai zai* le preguntó, lleno de inquietud: «¿Quién puede entonces ser tenido por *sheng ren*?» Confucio, conmovido por unos instantes, acabó diciendo: «Hay *sheng ren* entre los hombres de las regiones occidentales. Allí no gobiernan y el orden se establece por sí solo, no hablan y gozan de confianza, no se dan a los cambios y todo discurre espontáneamente. Son tan vastos que el pueblo no puede darles un nombre. Qiu sospecha que se trata de *sheng ren*, pero no es posible saber a ciencia cierta si lo son o no.» El *tai zai* de Shang no preguntó más y pensó para sí: «¡Kong Qiu me engaña!»

4. Zi Xia preguntó a Confucio: «¿Qué clase de hombre es Yan Hui?» El maestro le respondió: «La virtud de la benevolencia de Hui es superior a la mía.» «¿Qué clase de hombre es Zi Gong?» Respondió: «Ci me supera en discernimiento.» «¿Qué clase de hombre es Zi Lu?»[12] «You me supera en valor.» «¿Qué clase de hombre es Zi Zhang?»[13] «Shi es más brillante que yo.»

Zi Xia abandonó la esterilla en que estaba sentado y dijo: «¿Por qué, entonces, los cuatro siguen al maestro?» «Quédate que te lo voy a explicar. Hui posee benevolencia pero carece de paciencia. Ci posee discernimiento pero le falta elocuencia. You es valeroso pero cae en la temeridad. Shi es brillante pero incapaz de unirse a los demás. De modo que si se me propusiera cambiar las cualidades de los cuatro por las mías, ciertamente no aceptaría. Ahí tienes la razón de que me sigan con tal confianza.»

5. Cuando el maestro Lie zi terminó su aprendizaje con Hu Qiu zi Lin y entabló amistad con Bo Hun Mou ren, vino a establecerse a Nan Guo. Sin cesar acudían a él discípulos a centenares. El maestro, sin embargo, no prestaba atención a esta circunstancia. Todos los días debatía con ellos, nadie era excluido de su enseñanza. En cambio, pasaron veinte años sin que tuviera el menor trato con su vecino Nan Guo zi.[14] Incluso al cruzarse en la calle parecían no verse el uno al otro. Sus discípulos pensaban que entre el maestro Lie zi y Nan Guo zi existía una cierta enemistad.

Un día llegó un hombre de Chu que preguntó al maestro Lie zi: «¿Por qué esa enemistad entre Nan Guo zi y el maestro?» El maestro Lie zi le respondió: «El exterior de Nan Guo zi es común, pero su interior ha alcanzado el vacío,

sus oídos nada oyen y sus ojos nada ven, su boca no habla, y su mente está limpia de conocimientos y su cuerpo posee la imperturbabilidad, ¿para qué ir a verle? Con todo, podemos probar e ir todos a visitarle.» Marchó a casa de Nan Guo zi acompañado de cuarenta discípulos. Allí vieron a Nan Guo zi y lo encontraron inerte, como si se hubieran desdoblado su *qi* y su cuerpo. No les fue posible entrar en contacto con él. Miró al maestro Lie zi. Su cuerpo y espíritu disociados, imposible toda comunicación. De pronto Nan Guo zi señaló a los últimos llegados de los discípulos de Lie zi y les elogió por la decisión con que buscaban la verdad.

Los discípulos de Lie zi no volvían de su asombro. Al regresar todos mostraban un semblante perplejo. El maestro Lie zi les dijo: «El que ha conseguido lo que pretendía no habla, y tampoco lo hace el que ha llegado a un completo conocimiento. Hablar sin emplear palabras es también hablar; el conocimiento que niega el conocimiento es también conocimiento. Nada hay que no se pueda hablar, como tampoco hay nada que no se pueda conocer. Eso es todo. ¿Por qué, entonces, os asombráis de esa manera?»

6. El maestro Lie zi comenzó su aprendizaje como discípulo de Lao Shang. Al cabo de tres años su mente ya no se atrevía a distinguir el ser-no ser, y su boca a juzgar el bien y el mal. Sólo entonces Lao Shang se dignó dirigirle una mirada. Al cabo de cinco años, su mente distinguía el ser-no ser y su boca juzgaba el bien y el mal. Fue entonces cuando Lao Shang le sonrió por vez primera. Al cabo de siete años, en los pensamientos de su mente había desaparecido la diferencia entre ser-no ser, y en las palabras de su boca no aparecía el bueno-malo. Entonces fue cuando su maestro le hizo sentar junto a él en la esterilla. Al término de nueve años, en sus pensamientos y palabras había quedado anulada toda diferencia entre el ser y el no ser, el bien y el mal, con respecto a sí mismo; y también con respecto a los demás. La distinción entre su interior y lo exterior a él había desaparecido. Sus sentidos se fundieron en uno y dejó de servirse de ellos. La mente concentrada, el cuerpo disipado, huesos y carne derretidos, no sentía dónde se apoyaba su cuerpo ni dónde pisaban sus pies, ni era consciente de los pensamientos de su mente ni del sentido de sus palabras. Tal estado alcanzó y el orden universal ya no tuvo secretos para él.

7. Al principio el maestro Lie zi gustaba de viajar. Hu Qiu zi le preguntó: «A Yu kou[15] le gusta viajar, mas ¿qué placer puede uno obtener de los viajes?» Lie zi le respondió: «La satisfacción de un viaje consiste en disfrutar de las novedades. La gente cuando viaja contempla lo que ve; yo, cuando viajo, contemplo los cambios (de la naturaleza). ¡Viajar! ¡Viajar! Nadie puede saber lo que es un verdadero viaje.» Hu Qiu zi dijo: «Los viajes de Yu kou son como los de los demás, ¿cómo puedes decir que viajas de forma diferente? Todo el

mundo al ver las cosas ve siempre sus cambios. Dices que disfrutas con las novedades de las cosas y no sabes que el propio yo se renueva también constantemente. Te entregas a viajes exteriores y no sabes entregarte a la contemplación de tu interior. El que viaja por el mundo exterior busca su complemento en las cosas; el que contempla su interior se realiza en sí mismo. Realizarse en sí mismo es el viaje perfecto. El buscar plenitud en las cosas exteriores es un viaje fallido.» A partir de entonces Lie zi no volvió a salir de viaje en toda su vida; consideraba que no sabía viajar.

Hu Qiu zi dijo: «¡Viaje perfecto! Perfecto viajero es el que no sabe adónde va, perfecta contemplación es no saber lo que se mira. Todas las cosas son motivo de viaje, todas las cosas son objeto de contemplación. He ahí lo que yo llamo viajar, lo que yo llamo contemplar. Por eso digo: ¡Viaje perfecto! ¡Viaje perfecto!»

8. Long Shu le dijo a Wen Zhi:[16] «Vuestro arte es prodigioso, ¿podríais curar la enfermedad que me aqueja?» Wen Zhi le respondió: «Vuestros deseos son órdenes para mí. Pero antes, decidme los síntomas de vuestra enfermedad.» Long Shu explicó: «No considero algo honroso el elogio de mis conciudadanos ni motivo de vergüenza que el Estado me repruebe. Cuando consigo lo que quiero no me alegro, ni me entristezco si lo pierdo. Vida y muerte me son indiferentes, y lo mismo me da la riqueza que la pobreza. Veo a los demás hombres como cerdos y a mí mismo me veo como a los demás. Vivo en mi casa como viajero en una posada. Considero mi país como territorio extranjero. Ante todo esto ni me motivan cargos y dignidades, ni me asustan castigos o condenas, ni me puede hacer cambiar la idea de encontrar prosperidad, ruina, daños o beneficios, como tampoco nada puede el temor de la pena o la esperanza de alegría. De modo que no puedo servir a mi soberano, ni entablar amistad con nadie, ni gobernar mi familia, ni controlar a mis siervos y criados. ¿Qué clase de enfermedad es ésta? ¿Cómo se puede remediar?»

Wen Zhi mandó a Long Shu que se pusiera de pie de espaldas a la luz. Él se colocó detrás, frente a la luz, y observó a Long Shu. Al poco dijo: «¡Ay! Veo vuestro corazón y en él un *cun*[17] cuadrado de vacío. Casi os habéis convertido en un *sheng ren*. Seis orificios de vuestro corazón están abiertos, sólo uno permanece obstruido.[18] Hoy día se tiene por enfermedad la clarivencia de los *sheng ren*: tal vez sea ésta la explicación de vuestro caso. Mi pobre arte no puede curaros.»

9. Lo que sin tener ningún origen se engendra espontáneamente es el *dao*. Lo que se engendra a partir de un principio y aunque tiene un final no perece, es el *chang* (lo permanente). Lo que es engendrado y perece, es el reino de la infelicidad. Lo que teniendo un origen muere naturalmente, también es el *dao*. Lo que muere por una causa y aunque no tiene un final perece, también es el

chang. La vida que viene de la muerte es felicidad. Y por eso lo que produce la vida sin motivo se llama el *dao*. El que hace uso del *dao* alcanza su final: es lo que se llama ajustarse al *chang*. Existir, tener un motivo, morir, también se le dice adaptarse al *chang*.

10. Cuando Ji Liang murió, Yang Zhu mirando su puerta se puso a cantar. Cuando murió Sui Wu, Yang Zhu acarició su cadáver y se echó a llorar. En cambio, para el vulgo, los cánticos acompañan a los nacimientos y el llanto a las defunciones.

11. *Cuando el ojo está a punto de perder la visión,*
llega a ver el pelo más diminuto.
Cuando el oído está cerca de la sordera,
se oye el vuelo de un pequeño mosquito.
Cuando la boca está a punto de perder el gusto,
se llega a distinguir las aguas de Zi y de Sheng.[19]
Cuando la nariz está a punto de perder el olfato,
se llega a percibir el olor de la leña quemada.
Cuando el cuerpo está a punto de anquilosarse,
alcanza una extremada agilidad.
Cuando la mente está a punto de extraviarse,
llega al conocimiento del ser y del no ser.
Por eso, sólo cuando una cosa llega a su límite,
puede conocer el retorno.

12. En el estado de Zheng los hombres virtuosos abundaban en Pu ze, mientras que en Dong li residían muchos hombres de talento.[20] Bai Feng zi era un habitual de Pu ze. Un día que paseaba por Dong li tropezó con Deng xi.[21] Éste miró a sus discípulos y dijo riendo: «¿Qué os parece si nos burlamos un poco de ése que viene por ahí?» Sus discípulos contestaron: «Es justo lo que estamos deseando.»

Deng Xi dijo entonces a Bai Feng zi: «¿Sabes tú lo que supone el hecho de ser alimentado? El recibir alimento de otro y no ser capaz de alimentarse por sí mismo es algo propio de perros y cerdos. El poder del hombres reside en alimentar a los demás seres y utilizarlos en beneficio propio. El que tus discípulos coman hasta la saciedad y estén satisfechos con su vestido es mérito de los gobernantes. Cuando viejos y jóvenes se reúnen en tropel y se convierten en seres de corral y de cocina, ¿qué los diferencia de los perros y cerdos?» Bai Feng zi no le respondió.

Uno de los que seguían a Bai Feng zi se adelantó y dijo: «¿No sabéis, señor,

que en Qi y en Lu hay muchos hombres de gran habilidad? Los hay expertos en el arte del barro y la madera, otros destacan en la orfebrería y el curtido, otros en la técnica musical, quién en caligrafía y cálculo, quién en el arte de la guerra, quién en el servicio del templo de los antepasados. Su talento es acabado, pero ninguno ocupa puestos oficiales ni es capaz de mandar. Los que ocupan puestos son gente ignorante y los que mandan verdaderamente son ineptos. Éstos son dirigidos por los que saben y los hombres capaces. Somos, por tanto, nosotros los que dirigimos a nuestros gobernantes y vos no tenéis por qué mostraros tan presuntuoso.» Deng Xi no supo qué responder. Miró a sus discípulos y se retiró.

13. El conde Gong Yi era famoso entre los señores feudales por su fuerza. El duque Tang Xi habló de él al rey Xuan de Zhou. Éste dispuso presentes para invitarle a palacio. Gong Yi acudió. A primera vista parecía físicamente débil. El rey Xuan no se mostró muy convencido y le preguntó con reticencia: «¿Hasta dónde alcanza vuestra fuerza?» El conde Gong Yi respondió: «Mi fuerza me permite quebrar la pata de una langosta de primavera y perforar el ala de una cigarra de otoño.» El rey dijo furioso: «Mis forzudos son capaces de desgarrar la coraza de un rinoceronte y arrastrar nueve bueyes por la cola, y yo aún me quejo de su debilidad. ¿Cómo es posible que tú seas famoso en todo el mundo por tu fuerza, cuando lo único que haces es romper patas de langosta y perforar alas de cigarra?» El conde Gong Yi suspiró profundamente, se levantó de la esterilla y dijo: «¡Muy bien! Puesto que mi rey pregunta, le responderé con franqueza:

»El maestro de vuestro vasallo fue Shang Qiu zi. Su fuerza era tal que no tenía rival en el mundo. Y sin embargo, ni sus allegados lo sabían, pues nunca hizo uso de ella. Vuestro vasallo le sirvió hasta el día de su muerte. Fue entonces cuando me dijo: "Si alguien desea ver lo que los demás no ven, observe lo que los demás no miran. Si desea alcanzar lo inalcanzable, se ejercite en lo que los demás no practican. Así, el que quiera aprender a ver que empiece por mirar una carreta de leña, el que quiera aprender a oír que empiece por escuchar el tañido de una campana." Si dentro de ti todo es fácil no encontrarás dificultad fuera de ti. Y si fuera de ti no encuentras dificultad alguna, tu fama no saldrá de tu propia casa. Si hoy vuestro vasallo se ha hecho famoso entre los señores feudales se ha debido a que, contraviniendo las enseñanzas de su maestro, ha hecho ostentación pública de sus capacidades. Con todo, la fama de vuestro vasallo no reside en su fuerza sino en su capacidad para hacer uso de ella. ¿No es acaso preferible esto último?»

14. Gong zi Mou de Zhong shan[22] era un sabio príncipe de Wei. Le gustaba reunirse con hombres sabios. No se preocupaba de los asuntos del Estado y sentía gran simpatía por Gong Sun Long,[23] de Zhao. Yue Zheng zi Yu se rió de él.

Scanned by CamScanner

Gong zi Mou le preguntó: «¿Por qué os reís de que yo, Mou, sienta gran simpatía por Gong Sun Long?» Zi Yu le contestó: «Ese Gong Sun Long no sigue a ningún maestro ni tiene compañeros de doctrina. Aunque es un hábil dialéctico, sus discursos no tienen fundamento real. Divaga y no se atiene a las enseñanzas de ninguna escuela. Es extravagante y sus palabras, absurdas. Sólo pretende engañar a la gente y acallarla con su oratoria. Y eso lo practica en compañía de Han Tan.»[24] Gong zi Mou le arguyó: «Lo único que hacéis es acusar a Gong Sun Long. Quisiera conocer puntos concretos.»

Zi Yu le dijo: «Me hace gracia cómo Long engañó a Kong Chuan[25] cuando le dijo: "Un buen arquero debe ser capaz de hacer que la punta de una segunda flecha acierte en la parte posterior del astil de la primera; disparadas una tras otra, deberán coincidir, de tal manera que al observar la flecha primera, que sirve de blanco y aún no ha caído a tierra, y la segunda, apoyada todavía en la cuerda del arco, se vean como una sola flecha." Kong Chuan se quedó sorprendidísimo, y Long le dijo: "No os creáis que eso es algo extraordinario. Un discípulo de Feng Meng[26] llamado Hong Chao se enfadó un día con su mujer, y para asustarla tomó un arco Niao hao[27] y le disparó a los ojos una flecha de Qi.[28] La flecha alcanzó la pupila sin que el párpado pestañeara y cuando cayó al suelo no levantó polvo." ¿Acaso todo este discurso de Long puede venir de una mente lúcida?»

Gong zi Mou dijo: «Los estúpidos no pueden comprender los discursos de las mentes lúcidas. El que la punta de la segunda flecha dé en el extremo posterior de la primera se explica por la diferencia en el impulso dado a ambas flechas. Que la flecha pueda alcanzar la pupila sin que el párpado pestañee, es una propiedad de la flecha. ¿Por qué razón lo ponéis en duda?»

Yue Zheng zi Yu dijo: «Como sois discípulo de Long no podéis dejar de adornar sus puntos débiles. Voy a exponer otros defectos. Long mixtificaba al rey de Wei cuando le decía: "Las ideas no están en la mente, el dedo que apunta no alcanza el objeto, los seres corpóreos no tienen fin, la sombra no se desplaza, un cabello puede arrastrar un peso de mil *jun*,[29] un caballo blanco no es un caballo, un ternero huérfano nunca tuvo madre."[30] Absurdos de este tipo, imposible de discutir.»

Gong zi Mou dijo: «No habéis comprendido el sentido de esas profundas palabras y las tomáis por errores cuando el error está en vos mismo. Ved si no: cuando no hay ideas la mente permanece igual, cuando no hay dedo a todo se llega, cuando los seres se acaban es el ser permanente, la sombra que no se desplaza se dice que está cambiando, el cabello que arrastra mil *jun* es porque lo hace juntamente con otros cabellos, el caballo blanco no es un caballo porque hay una separación entre forma y nombre, un ternero huérfano nunca tuvo madre porque en caso contrario no sería huérfano.»

Yue Zheng zi Yu dijo: «Tenéis explicación para toda esa algarabía de Gong Sun Long. ¡Hasta sus pedos alabaríais!» Gong zi Mou permaneció largo rato en silencio. Luego se despidió diciendo: «Si no os importa, más tarde volveré a veros para proseguir la discusión.»

15. Hacía cincuenta años que Yao regía el imperio y no sabía si el imperio estaba en orden o no. Preguntó a los que le rodeaban y no lo sabían. Preguntó a los que acudían de fuera a la corte y tampoco lo sabían. Preguntó en los campos y nadie lo sabía. Vistió entonces ropas comunes y viajó por el camino real. Un día oyó a unos niños que cantaban: «Nuestro pueblo se mantiene gracias a ti; sin conocer ni saber, se conforma a la voluntad del Cielo.» Yao les preguntó gozoso: «¿Quién os ha enseñado esa canción?» «Se la hemos oído al *da fun*», contestaron los niños. Fue a preguntar al *da fu*, y éste le dijo: «Se trata de una antigua poesía.»

Yao regresó a su palacio. Convocó a Shun y abdicó en él el trono. Shun aceptó.

16. Guan Yin Xi[31] dijo: «A quien no se apega a su propio ser las formas y las cosas se le hacen manifiestas: sus movimientos son como el agua, su calma como un espejo y sus respuestas como un eco. Por eso su *dao* sigue a las cosas. Aunque las cosas se aparten del *dao*, el *dao* no se aparta de las cosas. El que sabe seguir el *dao* no usa el oído, ni la vista, ni su fuerza ni su mente. Se equivoca, pues, quien aspira a seguir el *dao* y lo busca con la vista, con su oído, su cuerpo o su inteligencia. Intenta mirar ante sí para fijar el *dao* con la mirada y no se da cuenta de que está tras de sí. Cuando se usa el *dao* llena por completo los seis vacíos y cuando se le deja no se sabe dónde está. No se encuentra tan lejos que requiera un gran esfuerzo para ser alcanzado, ni tan cerca que se pueda conseguir sin proponérselo. Sólo en el silencio se le puede alcanzar. Sólo en la perfección de la propia naturaleza se le puede obtener. El verdadero saber, el verdadero poder, el saber que extingue los sentimientos y el poder que no actúa. ¿Cómo podría tener sentimientos quien ha borrado en sí todo conocimiento? ¿Cómo podría actuar quien ha anulado en sí toda capacidad? Eso es como acumular piedras o reunir arena; aunque no se actúe se estará lejos de los principios del *dao*.»

TANG WEN: PREGUNTAS DE TANG[1]

1. Tang de Ying preguntó a Ge:[2] «¿Existían las cosas al principio de los tiempos?» Xia Ge respondió: «Si al principio de los tiempos no hubiesen existido las cosas, ¿cómo sería posible que existieran hoy? Con idéntica razón, los hombres del futuro podrían decir que hoy no existían las cosas.»

Tang de Ying preguntó: «¿Las cosas, entonces, no tienen antes y después?» Xia Ge respondió: «El final y el principio de las cosas son términos relativos. El principio puede ser final y el final puede ser principio. Es imposible distinguirlos. Por eso no conozco lo que hay más allá de las cosas ni lo anterior a los acontecimientos (históricos).»

Tang de Ying preguntó: «Entonces, ¿tienen un límite y un final los ocho puntos del espacio?» Ge le respondió: «No lo sé.» Tang insistió y Ge dijo: «Si el espacio es no ser (vacío), entonces no tiene límites. Si es ser, tendrá un final. Pero eso no puedo saberlo. Además, más allá de lo ilimitado volvemos a encontrarnos lo ilimitado y dentro de lo que no tiene final encontramos lo que nunca acaba. De manera que como lo ilimitado se prolonga en lo ilimitado y lo que no tiene final se resuelve en lo que nunca acaba, de ahí deduzco que el espacio no tiene límites ni final, y no puedo saber que tenga límites o final alguno.»

Tang volvió a preguntar: «¿Qué hay más allá de los cuatro mares?»[3] Respondió: «Lo mismo que en la región de Qi.»[4] Tang preguntó: «¿Cómo puedes probar eso que dices?» Ge le contestó: «Si marcho hacia el este llegaré a Ying, y allí la gente es como aquí. Si pregunto cómo es el mundo al este de Ying me dirán que como el mismo Ying. Si marcho hacia el oeste llegaré a Bin,[5] y allí la gente es como aquí. Si pregunto cómo es el mundo al oeste de Bin me dirán que igual que en Bin. Por eso sé que no es diferente de nuestro país el mundo que está más allá de los cuatro mares, los cuatro desiertos y los cuatro límites.

»Como lo grande contiene a lo pequeño no existe ni fin ni límites. El espacio que contiene a los *diez mil seres* es como el espacio que contiene al cielo y la tierra. El espacio que contiene a los *diez mil seres* no tiene fin, lo mismo que el espacio que contiene al cielo y la tierra no posee límites. ¿Podría yo saber

que más allá del contorno del cielo y la tierra no existen un cielo y una tierra más amplios? Tampoco puedo saberlo.

»Así pues, cielo y tierra son algo material (*wu*) y además, algo material incompleto. Por eso en la remota antigüedad Nü Wa[6] escogió piedras de los cinco colores para rellenar sus huecos y cortó las cuatro patas de una tortuga gigante para fijar los cuatro límites (bordes del cielo). Posteriormente Gong Gong,[7] al luchar contra Zhuan Xu[8] por el imperio, en un arrebato de cólera, golpeó el monte Bu zhou: uno de los pilares del cielo se quebró y se rompieron los lazos que sujetaban la tierra. A causa de ello el cielo se inclinó hacia el NO y por eso hacia allí se dirigen el sol, la luna y las estrellas; la tierra se hundió en el SE y ésa es la razón de que los cien ríos discurran en esa dirección.»

2. Tang volvió a preguntar: «¿Hay diferencia de tamaño entre los seres? ¿Y de longitud? ¿Son semejantes o distintos?» Ge respondió: «Al este de Bo hai,[9] a no sé cuántos millones de *li*, existe un gran abismo, un enorme valle sin fondo. Se llama Gui xu. Todas las aguas afluyen a él, las aguas de los ocho límites y las nueve ubicaciones (todas las aguas de la tierra), y las de la Vía Láctea. A él todas afluyen sin que su contenido aumente ni disminuya. En medio se encuentran cinco montañas. La primera se llama Dai yu, la segunda Yuan jiao, la tercera Fang hu, la cuarta Ying zhou y la quinta Peng lai. La base de estas montañas tiene una circunferencia de treinta mil *li* y su cumbre, plana, mide nueve mil *li*. Aunque son vecinas, están separadas entre sí por una distancia de setenta mil *li*. Todos los edificios y templos que en ellas hay son de oro y jade; las aves y bestias, todas de colores puros y muy vivos; árboles de perlas y gemas se extienden en frondosos bosques, y las flores y frutos, de exquisito sabor, preservan a quien los come de la vejez y la muerte. Sus habitantes son todos Inmortales y Sabios. Día y noche vuelan con fantástica rapidez para visitarse unos a otros. La base de estas cinco montañas no era estable sino que se desplazaba siguiendo el movimiento y ondulación de las aguas. Los Inmortales y Sabios, molestos, se quejaron al emperador. Éste, temeroso de que las montañas derivaran hasta chocar contra el límite de Occidente y los Sabios perdieran su morada, dio órdenes a Yu Jiang.[10] Éste hizo que quince tortugas gigantes sostuvieran con sus cabezas las cinco montañas. Las quince tortugas, divididas en tres grupos, se relevarían cada sesenta mil años. Así fue cómo las cinco montañas se afirmaron y dejaron de desplazarse. Mas un gigante del país de Long bai, de unas cuantas zancadas se presentó un día en el lugar de las cinco montañas. Se puso a pescar y de una vez capturó seis de las tortugas. Regresó a su país con ellas a la espalda, para utilizar sus caparazones en los ritos adivinatorios.[11] Las montañas Dai yu y Yuan jiao se deslizaron hacia el límite septentrional y se hundieron en el mar. Se contaron por millones los Inmortales y Sabios que debieron emigrar del lugar. El emperador se irritó sobremanera y redujo la extensión del estado de Long bai, así como el tamaño de sus habitan-

tes. Éstos aún medían varias decenas de *zhang*[12] en tiempos de Fu xi y Shen nong.

«Cuatrocientos mil *li* al este de las regiones centrales[13] se encuentra el país de Jiao yao. Sus habitantes miden un *chi* cinco *cun* de altura. En el extremo nororiental de la tierra viven los hombres llamados jing, cuya estatura es de nueve *cun*.

»Al sur de Jing[14] crecen los árboles *ming ling* cuya primavera dura quinientos años y otros tantos su otoño. En la alta antigüedad crecían enormes cedros cuya primavera y otoño se prolongaban alternativamente durante ocho mil años. En las tierras putrefactas brotan hongos que nacen por la mañana y mueren por la noche. En las noches de primavera y verano aparecen mosquitos que nacen con la lluvia y mueren al salir el sol.

»Al norte de Zhong bei se encuentra un océano: *tian chi* (el lago celestial). En él vive un pez cuyo tamaño alcanza varios miles de *li*. Se llama *kun*. Y también allí habita un pájaro denominado *peng*, cuyas alas son como nubes colgadas del cielo y un cuerpo como corresponde a semejante envergadura. ¿Quién conoce de la existencia de tales seres? Yu el Grande[15] llegó a verlos. Bo Yi lo supo y les dio un nombre, y Yi Jian[16] oyó hablar de ellos y los registró en sus obras.

»En las desembocaduras de los ríos se crían unos diminutos insectos llamados *jiao ming*. Vuelan en densas bandadas y se reúnen en las pestañas de un mosquito sin tocarse entre sí. El mosquito no siente sus idas y venidas, ni advierte que los tiene posados encima. Aunque Li Zhu y Zi Yu,[17] en pleno día, se frotaron bien los ojos y fijaron su intensa mirada fueron incapaces de verlos. Y los mismos Di Yu y Shi Kuang[18] tampoco fueron capaces de oírlos aunque, en lo profundo de la noche, inclinando la cabeza aguzaron su oído. Tan sólo Huang di y Rong Cheng zi,[19] después de ayunar durante tres meses en lo alto del monte Kong tong y haber conseguido anular su mente y suprimir su cuerpo, poco a poco, con la mirada de su espíritu, los vieron como inmensas moles de altas montañas y los escucharon con su audición interior como el fragoroso ruido del trueno.

»En los países de Wu[20] y Chu crece un árbol enorme llamado *you*. Es un árbol verde que florece en invierno. Produce un fruto rojizo de sabor ácido. Su piel y su zumo curan, al que los ingiere, los trastornos del *qi*. En la región de Qi era muy apreciado y por eso sus habitantes lo plantaron al norte del río Huai donde se convirtió en *zhi* (limonero espinoso de frutos verdeamarillos). El zorzal no vuela al norte del río Ji y el tejón perece si sube al norte del río Fen.[21] Así es la naturaleza del clima.

»Aunque las especies son diferentes en forma y fuerza, su naturaleza es equilibrada, no se cambian unos en otros, su vida es completa y suficiente la parte que les corresponde. ¿Cómo, pues, podría yo aplicar un criterio discriminante de grande y pequeño, largo, y corto, semejante y diferente?»

3. Las montañas Tai xing y Wang wu[22] ocupan una superficie de setecientos *li* y su altura alcanza los diez mil *ren*. En un principio se encontraban situadas al sur de Ji zhou[23] y al norte de He yang.[24] En la montaña del norte vivía Yu gong.[25] Tenía cerca de noventa años, y su morada tenía enfrente ambas montañas. Éstas suponían para él un obstáculo enojoso, pues en sus desplazamientos debía dar un gran rodeo. Y así, un día reunió a toda su familia para discutir el problema. Les dijo: «¿Qué os parece si aunamos todas nuestras fuerzas para nivelar estos obstáculos y nos abrimos un camino directo hacia el sur de Yu,[26] hasta alcanzar la otra ribera del río Han?» Su propuesta fue aplaudida por todos. Pero su mujer objetó: «¿Cómo vais a poder con el Tai xing y el Wang wu si vuestras fuerzas no dan para remover el cerro Rui fu?[27] Además, ¿dónde vais a echar toda esa tierra y esas rocas?» Los demás le respondieron: «Las arrojaremos al extremo del Bo hai y al norte del Yin tu.»[28] Con esta decisión, Yu gong condujo a su hijo y a su nieto a las montañas y comenzaron a partir las rocas y excavar la tierra para luego transportarla al extremo del Bo hai. Una vecina de Yu gong, la viuda de Jing Cheng, tenía un hijito que por entonces estaba cambiando los dientes. A pesar de su edad, acudió entusiasmado a ayudar a Yu gong. Cuando el invierno dio paso al verano, tan sólo habían hecho un viaje al Bo hai.

En la localidad de He qu,[29] Zhi sou[30] detuvo a Yu gong y riéndose de él le dijo: «¡Mira que eres tonto! ¡A tu edad y con tus escasas fuerzas no eres capaz ni de arrancar una hierba de la montaña y te atreves con todas esas rocas y tierra!» Yu gong, el de la montaña del norte, suspiró profundamente y repuso: «Tú sí que estás obcecado, tan obcecado que no entiendes nada, menos que el pequeñín de la viuda. Aunque yo muera, quedará mi hijo. Éste me ha dado un nieto, y este nieto a su vez tendrá un hijo. Éste tendrá también un hijo y un nieto. Hijos y nietos se sucederán por generaciones sin fin, mientras que las montañas no van a aumentar. ¿Por qué no va a ser posible allanarlas?» Zhi sou de He qu no supo qué contestar.

El Espíritu portador de la serpiente,[31] al enterarse de esto, temió que Yu gong llevara adelante su propósito y fue a comunicárselo al Emperador del cielo. Éste, conmovido por la enérgica decisión de Yu gong, ordenó a dos hijos de Kua E[32] que transportaran sobre sus espaldas las dos montañas, una al este de Shuo[33] y la otra al sur de Yong.[34] A partir de entonces no hay montes que obstaculicen el camino entre el sur de Ji y la riera de río Han.

4. Kua Fu,[35] sin haber calculado sus fuerzas, quiso perseguir la sombra del sol. En una carrera alcanzó los límites de Yu gu.[36] Atormentado por la sed se dirigió a los ríos He y Wei.[37] El agua de éstos no fue suficiente para calmar su sed y pensó marchar al norte para beberse el *da ze* (gran estanque). Sin haber alcanzado su meta, murió de sed en el camino. Su bastón, alimentado por la grasa y la carne del cadáver, fue el origen del bosque de Deng,[38] que acabó por extenderse a lo largo de miles de *li*.

5. Yu el Grande dijo: «En el espacio limitado por los seis polos y encerrado por los cuatro mares la luz viene del sol y la luna, el orden de las constelaciones, el tiempo rige por las cuatro estaciones deriva de Tai Sui.[39] Los seres engendrados por los espíritus son de diferentes formas, unos mueren prematuramente, otros alcanzan la longevidad, y sólo las *sheng ren* pueden comprender su *dao*.»

Dijo Xia Ge: «Sin embargo, también hay seres que nacen al margen de los espíritus, adquieren un cuerpo con independencia del *yin* y el *yang*, brillan sin el sol y la luna, mueren prematuramente y no por causa de la violencia o alcanzan la longevidad sin especiales cuidados, se alimentan prescindiendo de los cinco cereales, se visten sin recurrir a tela alguna y viajan sin necesidad de carro o barca. Su *dao* es la libertad natural: *dao* que los *sheng ren* no comprenden.»

6. Cuando Yu se ocupaba en dominar las aguas y ordenar las tierras, se extravió en cierta ocasión y llegó, equivocando su camino, a un país situado en la ribera norte del mar septentrional, separado por no se sabe cuántos miles de *li* de la región de Qi. Aquel país se llama Zhong bei (Extremo norte) y sus límites es imposible conocerlos. En él no hay viento ni lluvia, ni heladas ni rocío. No viven en él aves, bestias, insectos, peces, ni en él crecen árboles ni vegetación alguna. Es una llanura rodeada por altas montañas. En el centro del país hay un monte llamado Hu ling, en forma de jarrón. En su cima se abre un gran agujero de forma circular denominado Zi xue. De él brota un abundante manantial: la «fuente de los espíritus» (*shen pu*). Su fragancia supera a la de la orquídea y la nuez moscada, y su sabor al de los vinos *lao* y *li*. El agua que mana en la cumbre se divide en cuatro arroyos que discurren montaña abajo y luego riegan todo el país. Los efluvios terrestres son armoniosos y no provocan ningún tipo de enfermedad. El carácter de sus gentes es condescendiente y natural; no riñen entre sí. Blando es su corazón y su cuerpo. No son orgullosos ni envidiosos. No hay diferencias entre jóvenes y viejos, ni distinciones jerárquicas entre ellos. Hombres y mujeres cohabitan libremente, sin alcahuetas ni matrimonio. Viven junto a las aguas y no practican el laboreo. Como el clima es benigno no tejen ni usan vestidos. Mueren a los cien años; no se da entre ellos ni la muerte prematura ni las enfermedades. Se multiplican incalculablemente. Alegres y felices, no conocen la vejez ni la tristeza. Aman la música. Cantan cogidos de la mano y sus voces no cesan a lo largo del día. Cuando tienen hambre o están fatigados van a beber a la «fuente de los espíritus» y sus fuerzas se reponen. Si beben demasiado se embriagan y se les pasa al cabo de diez días. Cuando se bañan en la fuente, la piel se les vuelve untuosa, su fragancia les dura diez días. El rey Mu de Zhou en su viaje al norte pasó por este país y durante tres años se olvidó de regresar a su reino. Cuando tornó a su palacio de Zhou sintió una gran nostalgia y cayó en la melancolía. No bebía vino ni comía carne, ni llama-

ba a su cuarto a las concubinas ni quería ver a sus sirvientes. Así, transcurrieron varios meses antes de recobrarse.

Guan Zhong[40] trataba de convencer al duque Huan de Qi para que emprendiera con él un viaje a las tierras de la desembocadura del río Liao.[41] Cuando el duque estaba a punto de acceder, Xi Peng[42] le desaconsejó: «Vuestro estado de Qi es vasto, numerosos sus habitantes, sus montes y ríos dignos de admiración, abundante en riquezas naturales. En él florecen los ritos y la justicia, hermosos son sus ropajes y adornos, bellas mujeres llenan vuestros salones y leales y honestos son los vasallos que acuden a la corte. A una enérgica voz vuestra, por millones se cuentan los hombres prestos a las armas y los señores feudales obedecen vuestras órdenes ante una sola indicación. ¿Cómo, pues, soñando con otros lugares, abandonaríais Qi, la tierra de vuestros antepasados[43] para dirigiros a bárbaros países? ¿Por qué hacer caso de unas ideas que sólo son producto de la avanzada edad del venerable Zhong?» El duque Huan desistió de su propósito y le refirió a Guan Zhong el alegato de Xi Peng. Zong le dijo: «Todo eso es algo que Peng no alcanza a comprender. Me temo que el único medio para conocer aquellos países es viajar hasta ellos. Y esto nada tiene que ver con el amor que podáis profesar a las riquezas del estado de Qi. ¿Por qué, pues, tener en cuenta las palabras de Xi Peng?»

7. Los hombres de los países del sur se cortan los cabellos y van desnudos. Las gentes del norte llevan turbante y visten pieles. Los habitantes de los países del centro se tocan con gorros y llevan vestidos. En las nueve regiones la naturaleza proporciona diferentes recursos al hombre. Éste puede dedicarse, según las circunstancias, a la agricultura, al comercio, a la caza o a la pesca. Así, por ejemplo, el vestir ropas de piel en invierno y de telas finas en verano, el usar barcas en los ríos y carros en tierra firme es resultado de una silenciosa adaptación de la naturaleza humana. Al este de Yue[44] se encuentra el país de Zhe Mu. Es costumbre en él degollar a los primogénitos recién nacidos para comérselos: dicen que para bien de los hijos siguientes. Cuando muere el abuelo cargan a hombros con la viuda y la abandonan lejos. Explican: «No es posible cohabitar con la esposa de un difunto.» Al sur de China está el país de los hombres de Yan. Cuando mueren los padres cortan la carne del cadáver y la tiran y luego entierran los huesos. Y todo esto es tenido por un acto de piedad filial. Al este de Qin está el país de Yi Qu. Allí, cuando mueren los padres, amontonan leña en una pira y queman el cadáver. Cuando el negro humo se eleva dicen que «suben a la nubes del crepúsculo» (*deng xia*). Para ellos es cumplir con el deber de la piedad filial. Todas estas cosas son normas de gobierno para los superiores y costumbre para los de abajo. Y en modo alguno son considerados como algo extraño.

8. Confucio se dirigía hacia el este cuando vio a dos chiquillos discutiendo. Al preguntarles el motivo de su disputa, uno de ellos le dijo: «Yo digo que cuando el sol sale está cerca y a mediodía, lejos. Éste dice que cuando sale está lejos y a mediodía, cerca.» Uno argumentaba: «Cuando el sol sale es grande como un toldo de carruaje. A mediodía, en cambio, del tamaño de un plato o un tazón. ¿Y no es cierto que lo grande está cerca y lo pequeño lejos?» El otro: «Cuando el sol sale es frío y a mediodía, como agua hirviendo. Y lo caliente está cerca y lo frío lejos, ¿no es así?» Confucio no supo resolver el problema. Los dos chiquillos se echaron a reír: «¿Quién dice que tú eres un hombre de grandes conocimientos?»

9. El equilibrio es la norma suprema del mundo. Aplicable también a todos los seres corpóreos. Si un cabello está equilibrado y colgamos de él un cuerpo pesado, el equilibrio se mantendrá. Si el cabello se rompe es que no estaba equilibrado. Si está equilibrado ningún peso lo romperá. Los hombres piensan que esto no es algo natural, pero algunos saben que sí lo es.

Zhan He, utilizando un solo hilo de seda como sedal, una punta de espiga como anzuelo, un fino bambú como caña y como cebo un grano cortado, pescó en una corriente profunda de cien *ren* un pez que debió ser transportado en un carro. Ni el sedal se rompió, ni el anzuelo se enderezó ni la caña se dobló. El rey de Chu quedó muy sorprendido al enterarse y llamó a Zhan He para que le explicara el suceso. Zhan He le dijo: «Vuestro vasallo oyó hablar al difunto *da fu* del arquero Bu Ju zi, quien con un arco flojo y un fino hilo atado a la flecha disparó a favor del viento y logró alcanzar a dos grullas que volaban altas entre las nubes. Y ello se debió a la concentración de su mente y al equilibrio del movimiento de sus manos. Vuestro vasallo, a imitación de aquél, se dedicó al estudio del arte de la pesca. Necesité cinco años para dominar su *dao*. Ahora, cuando tiendo la caña a la orilla de un río, mi mente se concentra en los peces sin que otros pensamientos me distraigan. El sedal y el anzuelo se hunden y mi mano permanece en ingrávido equilibrio, sin que nada la descontrole. Cuando los peces perciben el cebo y el anzuelo es para ellos como motas de polvo o un conjunto de burbujas y se lo tragan sin sospechar nada. Y así es como se puede dominar lo fuerte con lo débil y conseguir lo pesado con lo ligero. Un gran rey si verdaderamente fuera capaz de actuar así en su gobierno del Estado, el mundo entero estaría en sus manos sin tener que ocuparse de nada.» El rey de Chu exclamó: «¡Muy bien!»

10. Gong Hu de Lu y Qi Ying de Zhao estaban enfermos y recurrieron a Bian Que[45] para que los curara. Bian Que los sometió a tratamiento y los dos sanaron. Les dijo a ambos: «La enfermedad que habéis padecido consistía en una afección de vuestras vísceras de origen externo, y por eso los medicamen-

tos han podido curarla. Pero padecéis una enfermedad que se remonta a vuestro nacimiento y que ha crecido a la par que vuestro propio cuerpo. ¿Qué os parecería si la tratáramos añora?» Los dos dijeron: «Antes quisiéramos conocer los síntomas de esa enfermedad.» Bian Que habló primero a Gong Hu: «Vuestra voluntad es fuerte, pero débil vuestra fuerza; por eso aunque sois capaz de grandes proyectos difícilmente los ponéis en práctica. En cuanto a vos, Qi Ying, vuestra voluntad es débil y, en cambio, grande vuestra fuerza; eso hace que no meditéis las cosas y pequéis de autosuficiencia. Si se intercambiaran vuestros corazones, el equilibrio de ambos sería perfecto.»

Bian Que les dio entonces a beber una droga que les hizo permanecer como muertos durante tres días. Les abrió el pecho y extrajo sus corazones que volvió a colocar, permutados, en su sitio. Les introdujo una pócima mágica y recobraron plenamente el sentido. Uno y otro se despidieron de Bia Que y tornaron a sus hogares. Gong Hu volvió a casa de Qi Ying, y encontró a la mujer y los hijos que no le reconocieron. Qi Ying, por su parte, regresó a casa de Gong Hu, tomó posesión de la mujer y los hijos pero tampoco éstos le reconocieron. Esto fue motivo de disputa entre ambas casas, disputa que sólo cesó cuando Bian Que, a requerimiento de ambas partes, explicó lo sucedido.

11. Cuando Hu Ba tañía el *qin* los pájaros revoloteaban y los peces saltaban en el agua. Al saberlo Shi Wen de Zheng abandonó su hogar para seguir en su peregrinar a Shi Xiang.[46] Durante tres años sus dedos rasguearon las cuerdas de su instrumento sin conseguir producir melodía alguna. Shi Xiang le dijo: «¡Volveos a casa!» Shi Wen dejó su *qin* y suspiró: «No es que yo sea incapaz de extraer armonía de las cuerdas ni componer ninguna melodía. Mi intención no reside en las cuerdas ni mi deseo en los sonidos. Si dentro, mi corazón no encuentra lo que busca, fuera imposible que el instrumento responda. Por eso no me atrevo a soltar mis dedos y mover las cuerdas. Con todo, tened un poco de paciencia para ver luego los resultados.»

Al poco tiempo volvió Wen a ver a Shi Xiang. Éste le preguntó: «¿Qué tal vuestro qin?» Shi Wen le respondió: «¡Lo he conseguido! ¡Comprobadlo, os ruego, vos mismo!» Entonces, como era primavera tocó la cuerda *shang*[47] para producir *nan lü*:[48] un viento fresco se levantó de pronto y las plantas dieron su fruto. Llegó el otoño y tocó la cuerda *jue*[49] para producir *jia zhong*: un viento tibio se levantó suavemente y las plantas florecieron. En verano tocó la cuerda *yu*[50] para producir *huang zhong*: el hielo y la nieve hicieron su aparición y ríos y estanques se helaron rápidamente. Llegó el invierno y tocó la cuerda *zhi*[51] para producir *rui bin*: los rayos del sol ardieron con fuerza y el hielo se derritió al punto. Finalmente, tocó la cuerda *gong*[52] conjuntamente con las otras cuatro y entonces se levantó el viento benéfico del sur, flotaron en el firmamento nubes de dicha, cayó del cielo dulce rocío y brotaron en la tierra manantiales de prosperidad.

Ante esto Shi Xiang saltó de la alegría que embargaba su corazón y dijo: «Prodigioso es vuestro arte. Ni siquiera Shi Kuang[53] con su melodía *qing jue* ni el mismo Zou Yan[54] con los sonidos de su flauta podrían superaros. ¡Deberían ir detrás de vos con su *qin* y su flauta bajo el brazo!»

12. Xue Tan estudiaba canto con Qing de Qin.[55] Aunque no había llegado al nivel de su maestro, considerando acabado su aprendizaje, se despidió de Qing. Éste, durante la comida de despedida en un rincón de las afueras, entonó una alegría cuyos sones conmovieron el bosque y se elevaron hasta las nubes que flotaban en el cielo. Xue Tan entonces se disculpó y rogó al maestro que le permitiera volver con él. Y así fue como el resto de sus días no se atrevió a pensar en despedirse.

Qing de Qin miró a su amigo y le dijo: «Hace tiempo una joven llamada E de Han viajó al este en dirección a Qi. Agotadas sus provisiones, pasó por Yong men[56] donde a cambio de la manutención se puso a cantar. Cuando abandonó el lugar, durante tres días su voz resonó en las vigas de la casa donde había cantado, de manera que la gente pensaba que aún no se había ido. Paró E en una posada donde alguien la ofendió. Sus prolongados lamentos y amargo llanto llenaron de honda tristeza a jóvenes y ancianos del lugar, hasta el punto de que durante tres días no cesaron sus lágrimas y perdieron el apetito. Todos los habitantes de la aldea salieron en su busca. E regresó y los sonidos prolongados de su voz se enlazaron en una larga canción. Todos, viejos y jóvenes, olvidando su anterior tristeza, se pusieron a saltar de alegría y a bailar de gozo sin poder contenerse. Luego la despidieron tras haberla recompensado generosamente. He ahí la razón por la que los habitantes de Yong men son hoy en día reputados en el canto y las lamentaciones: imitan los cantos que E les legó.»

13. Bo Ya era un excelente tocador de *qin* y Zhong Zi Qi sabía muy bien apreciar su música. Cuando Bo Ya tocaba y su espíritu era como si ascendiera a una alta montaña Zhong Zi Qi decía: «¡Excelente! Como las altas cumbres del Tai shan.» Y cuando su espíritu era como si se dejara llevar por un río, Zhong Qi decía: «¡Maravilloso! Como las ondas de un gran río.» Zhong Zi Qi era capaz de captar los sentimientos de Bo Ya.

Bo Ya ascendía en cierta ocasión por las escarpaduras del Tai shan; de pronto estalló una violenta tormenta y buscó refugio al pie de una roca. En su tristeza tomó el *qin* y se puso a tocarlo. Al principio fue la melodía de la lluvia, luego los acordes del desplome de una montaña. Zhong Zi Qi captaba plenamente el sentido de cada fragmento. Bo Ya dejó entonces su *qin* y suspiró: «¡Bien! ¡Muy bien! Sabéis escuchar y sentir la música. Vuestro pensamiento sintoniza con mi corazón, ¿cómo podría yo esconderme con mi música?»

14. El rey Mu de Zhou salió de cacería hacia el este; atravesó los montes Kun lun, pero antes de llegar al monte Yan dio media vuelta. En su camino de regreso, antes de alcanzar el país del Centro,[57] encontró a un artesano de nombre Ning shi. El rey Mu le hizo llegar a su presencia y le interrogó: «¿En qué consisten vuestras habilidades?» Ning shi le respondió: «Vuestro vasallo tratará de hacer lo que se le ordene. No obstante, tengo ya algo fabricado y me complacería que el rey lo viera.» El rey Mu le dijo: «Ven mañana con tu obra y la contemplaremos juntos.»

Al día siguiente Ning shi solicitó audiencia. El rey le recibió y dijo: «¿Quién es tu acompañante?» Ning shi respondió: «Es la obra de vuestro vasallo. Sabe ejecutar toda suerte de habilidades artísticas.» El rey Mu contempló sorprendido cómo caminaba, se inclinaba, levantaba la cabeza: un verdadero ser humano. El maestro artesano le tocó la barbilla y se puso a cantar con gran armonía, le tomó de las manos y se puso a danzar rítmicamente. Y así, con gran precisión, hizo toda clase de ejercicios. El rey lo tuvo por un auténtico hombre. La favorita del rey, Sheng Ji, y las demás concubinas contemplaban el espectáculo.

Al término de la representación, el artista de Ning shi guiñó el ojo e hizo señas a las concubinas que rodeaban al rey. Éste, furioso, quiso ejecutar inmediatamente a Ning shi, quien, presa del pánico, se apresuró a desmontar a su artista para hacerle ver al rey que todo él sólo era cuero y madera, goma y laca, de colores blanco, negro, rojo y azul. El rey lo examinó detenidamente: en su interior había un hígado, una vesícula, un corazón, pulmones, páncreas, riñones, intestinos, estómago; por fuera, huesos, músculos, tendones, articulaciones, así como piel, pelo, dientes y cabellos. Todo ello artificial, pero de una acabada perfección. Al recomponerlo reapareció todo su anterior aspecto. El rey hizo con él una serie de pruebas. Le quitó el corazón y no pudo hablar; le hizo sacar el hígado y ya no podía ver; le quitó los riñones y sus pies se inmovilizaron. Grande fue el contento del rey, que suspiró y exclamó: «¡Qué habilidad la del hombre, que puede igualarse a la misma naturaleza!» Ordenó a continuación que lo montaran en un segundo carruaje y se lo llevó con él.

Ban Shu[58] con su escalera de nubes y Mo Di[59] con sus raudos milanos pensaban que su poder era completo. Cuando sus discípulos Dong Men Jia y Qin Hua Li supieron de la habilidad de Ning shi fueron a contárselo a sus respectivos maestros. Éstos no volvieron el resto de sus días a alardear de su pericia y constantemente manejaron la regla y el compás.

15. Gan Ying fue un gran arquero de la antigüedad. No había bestia que no abatiera ni ave que no diera en tierra con sólo tender su arco. Tuvo como discípulo a Fei Wei. Éste aprendió de Gan Ying e incluso superó en habilidad a su maestro. Ji Chang fue, a su vez, discípulo de Fei Wei.

Fei Wei le dijo: «Primero tienes que aprender a no parpadear; luego podre-

mos hablar de cómo se dispara un arco.» Ji Chang volvió a su casa, se tendió debajo del telar de su mujer y fijó los ojos en la cárcola. Al cabo de dos años no parpadeaba aunque le cayera en los ojos la punta de una aguja. Fue a contárselo a Fei Wei. Éste le dijo: «Aún no; debes aprender a aguzar tu vista y entonces te enseñaré. Cuando llegues a ver grande lo pequeño y nítidamente lo diminuto, ven a decírmelo.»

Chang colgó en la ventana un piojo atado a un pelo de rabo de buey y, cara al sur, fijó en él su mirada. A los diez días empezó a ver el piojo cada vez más grande. A los tres años veía el piojo del tamaño de una rueda de carro, y cuando miraba las demás cosas, eran como cerros o montañas. Entonces, empuñando un arco hecho de cuerno de Yan y colocando en él una flecha de bambú de Jing,[60] disparó sobre el piojo. Sin romper el pelo, la flecha le atravesó justo en el medio. Fue a decírselo a Fei Wei. Éste, saltando y golpeándose el pecho con los puños, le dijo: «¡Ya lo has conseguido!»

Cuando Ji Chang hubo aprendido todo el arte de Wei, consideró que ya sólo le quedaba un único contrincante en el mundo y proyectó dar muerte a Fei Wei. Se encontraron en despoblado y se dispararon mutuamente sus flechas. Éstas chocaban a medio camino y caían al suelo sin levantar polvo. A Fei Wei se le agotaron las flechas. Ji Chang disparó la última que le quedaba. Fei Wei la repelió con la punta de un tallo de espino. Entonces ambos se echaron a llorar y, arrojando a un lado sus arcos, se saludaron uno al otro tocando con la frente en tierra. Unidos en adelante como padre e hijo, sellaron su juramento con un corte en el brazo y se comprometieron a no enseñar su arte a ninguna otra persona.

16. El maestro de Zao Fu se llamaba Tai Dou. Fue a aprender con él la técnica del auriga. Al principio sus modales y actitud hacia el maestro dejaban mucho que desear y durante tres años Tai Dou nada le enseñó. Zao Fu se esmeró en su comportamiento y entonces el maestro le habló: «Dice un antiguo verso: "Quien quiera llegar a ser un buen ballestero deberá empezar por fabricar un *ji* (pala de tiras de bambú), y quien aspire a ser un buen metalario deberá empezar por fabricar un cincel."[61] Lo primero que debes hacer es observar mi forma de andar; cuando andes como yo podrás empuñar seis riendas y manejar seis caballos.» Zao Fu dijo: «Haré lo que me ordenáis.»

Tai Dou colocó entonces como pasarela una viga, tan estrecha que sólo cabía un pie sobre ella. Después de calcular el número y longitud de los pasos, caminó sobre la viga. Fue y volvió sin perder en ningún momento el equilibrio. Zao Fu lo estudió durante tres días, y llegó a caminar con la perfección de su maestro. Éste suspiró y le dijo: «¿Cómo es posible que hayas adquirido tan rápidamente esa destreza? El secreto de todo arte de conducir un carruaje está en lo que acabas de aprender. Tu caminar se basa en tus pies, pero depende de tu mente. Aplica esto al arte del auriga. La suavidad y la corrección se basan en

las riendas y el freno, y la velocidad adecuada, en la armonía de los belfos. La norma correcta de la conducción debe depender de tu pensamiento y como un reflejo, dominarla tus manos. Dentro, la técnica se basa en una mente ajustada, y fuera, en la armonía con los caballos mismos. De esta manera podrás avanzar y retroceder con la rectitud de una cuerda tensada y girar en círculo como un compás; podrás emprender un largo viaje y al llegar, aún te sobrarán fuerzas. Ése es, en verdad, el arte del auriga: el dominio del freno depende de las riendas; el de las riendas, de las manos; el de las manos, de tu mente. Entonces no tendrás que emplear tus ojos para mirar ni el látigo para fustigar a los caballos, tu mente permanecerá serena y tu cuerpo en la posición correcta, las riendas no se descontrolarán y los veinticuatro cascos pisarán sin error. Tanto si das la vuelta, como si giras a un lado, avanzas o retrocedes, todas esas maniobras resultarán perfectas. Después conseguirás que las ruedas del carruaje no se aparten lo más mínimo de las rodadas y que los cascos de los caballos se apoyen en el punto justo del terreno, de modo que te dará igual marchar por las anfractuosidades de las montañas que por el llano de una planicie. Te he enseñado todo mi arte sin reserva alguna, ¡grábalo bien en tu mente!»

17. Hei Luan de Wei había matado a Qiu Bing-zhang movido por rencillas personales. El hijo de Qiu Bing-zhang, Lai Dan, pensó vengar a su padre. Dan era valeroso pero de cuerpo frágil. Comía poco y era tan débil que no podía caminar contra el viento. Aunque su cólera era grande, no era capaz de empuñar un arma para cobrar venganza. Le avergonzaba tener que recurrir a terceros y juró matar a Hei Luan empuñando él mismo la espada. Hei Luan tenía un coraje fuera de lo común y su fuerza era tal que podía hacer frente a cien hombres. Sus músculos y huesos, su piel y su carne no parecían los propios de un hombre. Podía ofrecer su cuello a una espada o presentar su pecho a las flechas y las puntas de las unas se rompían y la lámina de la otra se doblaba sin que en su cuerpo quedara señal alguna. Estas cualidades llevaban a Hei Luan a considerar a Lai Dan como un polluelo.

Shen Ta, amigo de Lai Dan, le dijo a éste: «Es enorme tu odio hacia Hei Luan y excesivo el desprecio que él a ti te tiene. ¿Qué piensas hacer?» Lai Dan se hecho a llorar amargamente: «Me gustaría que tú me aconsejaras». Shen Ta le dijo: «He oído decir a Kong Zhou de Wei[62] que un antepasado suyo consiguió la espada de los emperadores de Yin.[63] Con ella un niño puede derrotar a tres ejércitos. ¿Por qué no se la pides?»

Lai Dan marchó entonces a Wei y fue a ver a Kong Zhou. Adoptó ante él la costumbre ceremoniosa de los sirvientes. Primero le ofreció la mujer y los hijos y luego le manifestó su deseo. Kong Zhou le dijo: «Poseo tres espadas; puedes escoger la que quieras, pero ninguna puede matar a un hombre. Antes que nada te voy a decir cuáles son sus características. Una se llama *han guang*. Es invisible y cuando la blandes en el aire no se puede saber que ahí está. Cuando

golpeas con ella no deja señal y el que es atravesado por ella ni siquiera lo siente. Otra se llama *cheg ying*. Si al alba, cuando se mezclan claridad y sombras, o en el crepúsculo de la tarde, cuando la oscuridad se equilibra con la última luz del sol, se la mira atentamente, vuelto hacia el norte, sólo se percibe algo vagamente sin saber de qué se trata. Cuando golpeas con ella sólo un tenue sonido se deja oír y si atraviesa a alguien no produce ningún daño. La tercera se llama *xiao lian*. Por el día se ve su sombra pero no su brillo y de noche se ve su brillo pero no su forma. Cuando golpea algo suena al atravesarlo, pero el orificio se cierra a continuación. Se siente la herida aunque luego la hoja de la espada aparece sin rastro de sangre. Estas tres espadas han pertenecido a trece generaciones y en todo este tiempo no han sido usadas: han permanecido dentro de su vaina y su cierre continúa intacto.»

Lai Dan dijo: «A pesar de todo, debo rogaros me cedáis la tercera espada.» Kong Zhou le devolvió entonces a su mujer e hijos y durante siete días ayunaron juntos. Al anochecer Kong Zhou se arrodilló para recibir la tercera espada. Lai Dan se prosternó varias veces, la tomó en sus manos y regresó a su casa.

A partir de entonces, Lai Dan, la espada en la mano, seguía a Hei Luan. Cierto día, éste se encontraba borracho, tumbado bajo su ventana. Lai Dan descargó tres tajos sobre él, desde el cuello hasta la cintura, Hei Luan no reaccionó. Lai Dan le creyó muerto y se alejó satisfecho. En la puerta tropezó con el hijo de Hei Luan al que golpeó tres veces con la espada. Pero fue como cortar el aire. «¿Qué broma es ésa, saludarme tres veces con la mano?», le dijo riendo el hijo de Hei Luan. Lai Dan se acordó entonces de que aquella espada no podía matar. Lanzó un suspiro y se volvió a su casa.

Al despertarse, Hei Luan se dirigió furioso a su mujer: «No me has tapado mientras dormía la borrachera y ahora me duelen la garganta y los riñones». Su hijo le dijo: «Hace un rato ha venido Lai Dan. Al cruzarme con él en la puerta me ha saludado tres veces con la mano y desde entonces me duele todo el cuerpo. ¡Ése nos ha echado mal de ojo!»

18. El rey Mu de Zhou condujo una gran expedición contra los *xi rong*.[64] Éstos le ofrecieron como tributo una espada *kun wu*[65] y una tela *huo huan*.[66] La espada, de un *chi* y ocho *cun* de longitud, era de acero, y cuando su filo se ponía al rojo podía cortar el jade como se corta un pella de barro. En cuanto a la tela de *huo huan*, si se la ponía en el fuego, su color se volvía como el del fuego y sus manchas color ceniza. Al retirarla del fuego y sacudirla, se volvía blanca como la nieve. Huang zi[67] pensaba que tales cosas nunca existieron, que sólo eran fantasías de leyenda. Xiao Shu dijo: «Huang zi está muy equivocado con esa excesiva confianza en sí mismo.»

LI MING: FUERZA Y DESTINO

1. La Fuerza (*Li*) le dijo al Destino (*Ming*): «Tu poder no puede compararse al mío.» El Destino le replicó: «¿Cuál es tu poder sobre los seres para pretender compararte conmigo?» La Fuerza le replicó: «Longevidad y muerte prematura, éxito y fracaso, nobleza y plebeyez, riqueza y pobreza, todo ello de mí depende», el Destino dijo: «La sabiduría de Peng zu[1] no era superior a la de Yao y Shun, y sin embargo llegó a vivir ochocientos años. El talento de Yan Yuan[2] no fue inferior al de la mayoría de los hombres, y pese a ello murió a los treinta y dos años. La virtud de Zhong Ni no era inferior a la de los señores feudales, y sin embargo estuvo en grandes apuros en la frontera de Chen y Cai.[3] La conducta de Zhou de Yin, no era mejor que la de los "tres virtuosos" (*san ren*)[4] y con todo se mantuvo en el trono. Ji Zha[5] no consiguió Wu en feudo, mientras que Tian Heng[6] detentó el poder en el estado de Qi. Yi y Qi[7] murieron de hambre en los montes Shou yang y el clan de los Ji llegó a ser más próspero que Zhan Qin.[8] Si todo esto es obra de tu poder, dime por qué a unos les proporcionas longevidad y a otros una muerte prematura; por qué fracasan los virtuosos y triunfan los depravados; por qué humillas a los sabios y llenas de honores a los necios; por qué otorgas riquezas a los malos y pobreza a los buenos.» La Fuerza le respondió: «Si es como tú dices, eso significa que yo no tengo ningún poder sobre lo seres; y si los seres son así, eres tú el que así lo ha dispuesto.»

El Destino dijo: «Mi nombre es *Ming*; no hay razón para hablar de disposiciones. Yo hago que progrese lo recto y doy mi apoyo a lo torcido. Tan naturalmente espontánea es la longevidad como la corta vida, el fracaso como el éxito, los honores como la humillación, la riqueza como la pobreza. ¡Cómo voy yo a poder saberlo! ¡Cómo voy yo a poder saberlo!»

2. Bei Gong zi dijo a Xi Men zi:[9] «Aunque tú y yo somos de la misma edad, es a ti a quien favorecen los hombres; aunque somos del mismo linaje, a ti es a quien respetan; tenemos el mismo aspecto, pero es a ti a quien aman; son semejantes nuestras palabras, pero ellos actúan conforme a lo que tú dices; tu conducta y la mía son idénticas, y los hombres sin embargo sólo confían en ti;

tenemos el mismo rango, y es a ti a quien honran; trabajamos igual la tierra, y a ti es a quien enriquecen. Tenemos los mismos negocios y eres tú el que obtiene beneficios. En cuanto a mí, mi ropa es de burda tela, como pan negro, habito una choza y viajo a pie. Tú, en cambio, vistes elegante seda, comes arroz y carne, vives en una amplia mansión y viajas en un carruaje tirado por cuatro caballos. En familia, me ignoras en tu alegría; en la corte, muestras en tu integridad una actitud arrogante hacia mí. Nunca nos visitamos, ni viajamos juntos, desde hace años. ¿Verdaderamente tu virtud es superior a la mía?» Xi Men zi le respondió: «Realmente no lo sé. Tú trabajas sin conseguir nada; yo trabajo y lo consigo. Eso prueba que se trata de dos naturalezas diferentes: una poderosa y otra débil. Sólo tu falta de perspicacia explica que te consideres igual a mí en todo.»

Bei Gonz zi no supo qué responder y regresó, confuso, a su casa. En el camino se encontró con el maestro Dong Guo.[10] Éste le preguntó: «¿De dónde vienes, tan solo y con ese aire preocupado y compungido?» Bei Gonz zi se lo contó. El maestro Dong Guo le dijo: «Voy a lavar la afrenta que te han hecho. Volvamos juntos.» Llegados a casa de Xi Men, el maestro le preguntó a éste: «¿Por qué has ofendido de esa manera a Bei Gonz zi? Dilo sin ambages.» Xi Men zi explicó: «Bei Gonz zi dice que es mi igual en edad, en linaje, en aspecto, así como en hechos y palabras; y que, no obstante, yo le aventajo en honores y riquezas. Entonces yo le he dicho: Realmente desconozco la razón. Tú trabajas sin conseguir nada; yo trabajo y lo consigo. Eso prueba que se trata de dos naturalezas diferentes: una poderosa y otra débil. Sólo tu falta de perspicacia explica que te consideres igual a mí en todo.»

El maestro Dong Guo le rebatió: «Cuando tú hablas de poder y debilidad de vuestras naturalezas, te refieres a riqueza y pobreza de talentos y virtudes. En cambio, yo entiendo de manera muy distinta ese poder y debilidad. Bei Gonz zi es rico en virtud, pero su sino es pobre; tu sino es rico, pero eres pobre en virtud. Tus éxitos no son resultado de tu inteligencia, igual que los fracasos de Bei Gonz no se deben a su necesidad. Todo eso procede del cielo y no del hombre. Cuando tú te jactas de la riqueza de tu destino y cuando Bei Gonz zi se avergüenza de la riqueza de su virtud, tanto uno como otro sólo demostráis vuestra ignorancia de las leyes de la naturaleza.» Xi Men zi dijo: «¡Basta, maestro! No volveré a hablar así.»

Vuelto a casa, cuando Bei Gonz zi se ponía su ropa de tela burda, le parecía tan confortable como si fuera de piel de zorro o de tejón; cuando comía sus verduras y legumbres se le hacían tan exquisitas como el más fino de los arroces; se sentía ahora en su cabaña como en un inmenso palacio; su carreta le parecía tan elegante como una carroza. El resto de sus años vivió feliz, sin preocuparse ya de si el honor o el oprobio eran su parte o la del otro.

Cuando el maestro Dong Guo se enteró dijo: «Después de estar tanto tiempo dormido, una sola palabra ha conseguido despertar a Bei Gonz zi y cambiarle de forma definitiva.»

3. Guan Yi wu[11] y Bao Shu ya[12] eran amigos y sentían un gran afecto mutuo. Los dos vivían en Qi. Guan Yi wu estaba al servicio del príncipe Jiu y Bao Shu ya servía al príncipe Xiao Bai.[13]

El duque de Qi tenía muchas concubinas y sus hijos eran considerados como príncipes legítimos; el pueblo temía que esto ocasionara disturbios. Guan Zhong y Shao Hu fueron los primeros en retirarse con el príncipe Jiu al vecino estado de Lu; Bao Shu ya, a las órdenes del príncipe Xiao Bai, se refugió con éste en Ju. Luego Wu Zhi, nieto del duque, se sublevó y Qi terminó por quedarse sin soberano.[14] A su vez el pueblo se levantó contra el usurpador y le dio muerte. Qi se encontró así sin soberano, entonces los dos príncipes iniciaron su lucha por el poder.

Guan Yi wu combatió a Xiao Bai en el camino de Ju. Una de sus flechas alcanzó al príncipe en la hebilla de su cinturón. Finalmente el príncipe Xiao Bai consiguió ser nombrado duque de Qi y entonces presionó al soberano de Lu para que matase al príncipe Jiu. Con éste también sucumbió Shao Hu; Guan Yi wu fue encarcelado.

Bao Shu ya dijo al duque Huan:[15] «Guan Yi wu tiene talento para gobernar el Estado.» El duque Huan le contestó: «Es mi enemigo y lo que yo deseo es su muerte.» Bao insistió: «Siempre se ha dicho que el rencor no es propio de un sabio soberano. Además, el que es capaz de ser dueño de sí mismo lo será también de los demás. Si aspiráis a convertiros en el más poderoso de los reyes, debéis recurrir necesariamente a Guan Yi wu. Tenéis que procurar que lo pongan en libertad.» El duque reclamó a Guan Zhong y Lu se lo entregó.

Camino hacia Qi, Bao Shu ya salió a su encuentro y le quitó las cadenas. El duque Huan, por su parte, le colmó de presentes y le situó en el rango superior del Estado, por encima del mismo Bao Shu ya. Se le confió el gobierno del Estado, y recibió el título de Zhong fu (venerable Zhong).

Más tarde el duque Huan alcanzó la hegemonía sobre los demás Estados, y Guan Zhong exclamó suspirando: «En mi juventud, cuando era pobre, realicé algunos negocios asociado a Bao Shu ya; a la hora de repartir los beneficios, me quedé con la mayor parte, y él, sin embargo, no me consideró un avaro: lo justificó por mi pobreza. Para él también elaboré proyectos que resultaron grandes fracasos, y nunca por ello me tuvo por un incapaz, pues sabía que éxito y fracaso dependen de las circunstancias. En tres ocasiones desempeñé un cargo, y las tres veces acabé destituido; él, sin embargo, no me consideró un inepto, ya que sabía que hasta entonces yo no había encontrado la ocasión favorable. En tres guerras combatí y en las tres huí derrotado; pero Bao Shu ya no vio en mí a un cobarde, sabiendo que tenía yo una madre anciana. A raíz de la derrota del príncipe Jiu, Shao Hu acompañó a su señor en la muerte y yo, encerrado en una oscura mazmorra, me encontré cubierto de oprobio.

»Pero Bao Shu ya jamás me ha considerado un hombre sin honor, pues sabe que yo no me avergüenzo por pequeñeces y que mi única deshonra sería

no conseguir que mi fama se extienda por el mundo entero. Mis padres me dieron la vida, pero es Bao Shu ya el que me conoce.»

Hoy en día Guan y Bao son celebrados por su ejemplar amistad, y el príncipe Xiao Bai por haber sabido utilizar hombres capaces. Pero de hecho, ni hubo ejemplar amistad ni utilización de hombres capaces, pues ni siquiera hubo amigos ejemplares ni tampoco un soberano que supiera utilizar hombres capaces. Shao Hu no podía dejar de poner fin a sus días; Bao Shu ya, al recomendar a la persona idónea, tenía forzosamente que recomendar a Guan Zhong; Xiao Bai, al dar un alto empleo a un enemigo, no podía hacer otra cosa.

4. Habiendo enfermado Guan Yi wu,[16] Xiao Bai fue a visitarle y le dijo: «Vuestra enfermedad es seria, venerable Zhong; no se puede sostener lo contrario. En caso de que se agravase, ¿a quién debería confiar los asuntos del Estado?» Yi wu le preguntó: «¿A quién querríais confiárselos?» «A Bao Shu ya», respondió Xiao Bai. Guan Zhong le dijo: «No; pues es un hombre de bien demasiado recto y demasiado honrado. Nunca se compromete con quien no es como él. Jamás olvida los defectos de una persona. Si le ponéis al frente del Estado, a vos os creará problemas y al pueblo le hará sentirse descontento. Al poco tiempo caería en desgracia ante vos.» «¿A quién puedo nombrar, entonces?», le preguntó Xiao Bai. «Si queréis seguir mi consejo, nombrad a Xi Peng. Vos estaréis libre de problemas y el pueblo no se rebelará. Él se avergüenza de no ser como Huang di y sólo siente lástima por quien no es como él. *Sheng ren* es quien comparte su virtud con los demás, y *xian ren* el que con los otros comparte sus riquezas. Quien hace alarde de su sabiduría ante otro, lo conquista siempre. Xi Peng no pretende enterarse de todo lo que ocurre en el país, ni pretende ver todo lo que pasa en su familia. Si tengo que daros mi opinión, nombrad a Xi Peng.»

De todo esto se sigue que Guan Yi wu no pudo hacer otra cosa que rebajar a Bao Shu ya; y con respecto a Xi Peng, no pudo dejar de ensalzarle. A veces se acaba por rebajar a quien antes se ensalzó; el que al final es menospreciado en un principio fue elogiado. Elogio y menosprecio cambian, independientemente de nosotros.

5. Deng Xi era muy hábil en el uso de argumentos; sabía elaborar discursos interminables. En la época en que Zi Chan estaba al frente del gobierno, él fue quien redactó el *zhu xing*[17] que el estado de Zheng puso en aplicación. Criticó en repetidas ocasiones a Zi Chan, a quien dejó en ridículo. Zi Chan le hizo detener y ejecutar.

No se trata, empero, de que Zi Chan fuese o no capaz de aplicar el *zhu xing*: no podía dejar de aplicarlo. Tampoco es cierto que Deng Xi pudiese o no ridi-

culizar a Zi Chan: no podía hacer otra cosa. Como tampoco se puede afirmar que Zi Chan podía o no haber ejecutado a Deng Xi: no podía dejar de ejecutarlo.

6. Cuando se puede vivir y se vive, es un favor del cielo. Cuando se puede morir y se muere, es un favor del cielo. Cuando se puede vivir y no se vive, es un castigo del cielo. Cuando se puede morir y no se muere, es un castigo del cielo.

Se puede vivir o morir y se consigue vivir o morir. Otras veces no se puede vivir o no se puede morir y se vive o se muere. Sin embargo, que la vida sea verdadera vida y la muerte realmente muerte, no depende ni del mundo exterior ni de nosotros mismos: todo es destino. Y esto es algo que escapa a la inteligencia del hombre.

Por eso se dice:

El dao *del cielo se oculta en su ilimitada inmensidad*
Indiferenciado, indiviso, el dao *del cielo, se desplaza sin cesar.*
Tierra y cielo no pueden contravenirle,
Sheng ren *y* xian ren *no pueden modificarle*
Espíritus y demonios (gui mei) *no pueden engañarle.*
Todo lo realiza en silenciosa espontaneidad
Mantiene todo en equilibrado reposo, impulsa y retiene.

7. Yang Zhu tenía un amigo llamado Ji Liang. Éste enfermó y a los siete días su estado era crítico. Sus hijos lloraban en torno a él; pensaron llamar a un médico.

Ji Liang le dijo entonces a Yang Zhu: «Mis hijos son tontos. Hazme, te ruego, el favor de componer una canción que les haga comprender.»

Yang Zhu entonó la siguiente canción:

¡Cómo puede el hombre saber
lo que el mismo cielo ignora!
Del cielo no viene la ayuda,
ni el hombre es causa del mal;
¿Acaso no lo sabemos tú y yo?
¡Qué van a saber el médico o el brujo!

Los hijos no comprendieron el sentido de la canción y llamaron a tres médicos. Éstos se llamaban Jiao, Yu y Lu. Los tres reconocieron al enfermo.

Jiao dijo a Ji Liang: «En vuestro cuerpo se ha roto el equilibrio entre lo caliente y lo frío, se ha perdido la armonía entre vacío y plenitud. El origen de la

enfermedad es la descompensación entre el hambre y la saturación, entre el placer y el deseo, entre el espíritu y las preocupaciones, entre el aburrimiento y la diversión. No es obra ni del cielo ni de los *gui*. A pesar de que el enfermo se encuentra muy grave, se puede curar.» Ji Liang dijo: «Es un médico del montón; ¡que se vaya!»

A continuación Yu expuso su diagnóstico: «Desde el mismo embarazo tu *qi* fue insuficiente y fuiste amamantado en exceso. Esta enfermedad no es de hoy ni de ayer; se ha ido gestando gradualmente. No se puede remediar.» Ji Liang dijo: «Éste sí es un buen médico, dadle de comer.»

El señor Lu dijo cuando le llegó el turno: «Vuestra enfermedad no viene del cielo, ni de los hombres ni de los *gui*. Se formó al nacer, cuando se formó vuestro cuerpo. El que es dueño de la vida, también la conoce. Las medicinas no servirían para nada.» Ji Liang dijo: «Éste es un excelente médico, dadle una buena recompensa.»

Un día, de pronto, Ji Liang se curó por sí solo.

No es estimando altamente la vida como se la puede conservar; no es amando el propio cuerpo como se la trata mejor. Por otro lado, el desprecio por la vida no supone una muerte prematura, y la indiferencia respecto del cuerpo no lo debilita.

Esto parece absurdo pero no lo es.

Todo sucede por sí mismo: la vida viene por sí misma, la muerte viene por sí misma, atenciones e indiferencia vienen por sí mismas.

Sucede también que uno aprecia su vida y la conserva; que uno desprecia su vida y muere; que uno ama su vida y la favorece; que uno desprecia la vida y se perjudica. Esto parece algo lógico, pero no lo es. Se vive, se muere, se presta atención, se desatiende, todo ello espontáneamente.

8. Yu Xiong conversando con Wen Wang dijo: «Nada se puede añadir a lo que es largo de suyo; nada se puede quitar de lo que es en sí corto. Ningún cálculo lo puede explicar.»

Lao Dan dijo a Guan Yin: «De la aversión del cielo, ¿quién conoce la razón?»[18] Significa esto que no merece la pena discurrir sobre la voluntad del cielo y hacer conjeturas sobre lo que es bueno y lo que es malo.

9. Yang Bu planteó la siguiente cuestión. En los hombres hay diferencias entre hermanos mayores y hermanos pequeños: difieren en edad, en forma de hablar, en talento, en aspecto. En cuanto a la duración de sus vidas, las diferencias son como entre padre e hijo; y como entre padre e hijo son las diferencias entre los de arriba y los de abajo, entre la fama y la mediocridad, entre el amor y el odio. Son cosas que no acabo de entender.

Yang zi le dijo: «Sé de un adagio que ya conocían los antiguos y que te voy a

decir: no hay que tratar de conocer lo que es naturalmente como es; es el destino. Ahora todo es confuso, oscuro, complicado. Y así es tanto para el que actúa como para el que se abstiene de actuar. Llegan los días y luego se van; ¿quién se lo puede explicar? Todo es destino. Ahora bien, el que acepta el destino no se preocupa ni de longevidad ni de muerte prematura. Para quien acepta las leyes de la naturaleza ya no existe ni verdad ni error. Para el que confía en su corazón, ya no existe ni lo adverso ni lo favorable. Para el que confía en su naturaleza, ya no existe seguridad ni peligro. Entonces se puede afirmar que no hay nada en lo que se confíe ni nada en lo que se deje de confiar: se ha llegado a la verdad. ¿Para qué ir? ¿Para qué venir? ¿Por qué estar triste? ¿Por qué estar alegre? ¿Por qué actuar? ¿Por qué no actuar?»

10. En el *Huang di shu* se dice: «El hombre perfecto vive como muerto, se mueve como si estuviera encadenado. No sabe por qué está aquí y tampoco sabe por qué tendría que estar aquí. Ignora por qué se mueve y por qué no se debería mover. Cuando los demás le observan no modifica sus sentimientos y su comportamiento; y tampoco los modifica cuando las gentes no le ven. Siempre solitario, se aleja y vuelve: siempre solitario, sale y torna a entrar. Nadie puede retenerle.»

11. Cuatro clases de hombres conviven en el mundo: los astutos, los simples, los comedidos y los activos. Todos siguen su natural hasta el fin de sus días sin entenderse unos a otros. Y cada cual considera haber alcanzado una profunda sabiduría.

Cuatro clases de hombres conviven en el mundo: los hábiles oradores, los pobres de espíritu, los tontos y los aduladores. Todos siguen su natural hasta el fin de sus días sin tratarse jamás. Y cada cual considera haber alcanzado la más ingeniosa de las habilidades.

Cuatro clases de hombres conviven en el mundo: los malvados, los sinvergüenzas, los de juicio precoz y los burlones. Todos siguen su natural hasta el fin de sus días sin conseguir nunca despertarse los unos a los otros al verdadero conocimiento. Y cada cual considera haber adquirido un gran talento.

Cuatro clases de hombres conviven en el mundo: los hipócritas, los importunos, los osados y los vacilantes. Todos siguen su natural hasta el fin de sus días sin criticarse unos a otros. Pero cada cual estima haber encontrado el mejor camino.

Cuatro clases de hombres conviven en el mundo: los mundanos, los solitarios, los autoritarios y los persuasivos. Todos siguen su natural hasta el fin de sus días sin dignarse siquiera dirigirse una mirada. Y cada cual piensa estar más que los demás a la altura de los tiempos.

Ésas son las actitudes de la gente, de aspecto tan variopinto. Y, sin embargo, todos siguen la vía del destino.

12. Lo casualmente logrado parece logrado, pero no lo estaba al principio. Lo casualmente fallido parece fallido, pero no lo era al principio. De ahí que la confusión surja en el terreno de las apariencias. El que en este terreno tiene una clara visión, ni teme la desgracia exterior ni se alegra de su dicha interior.

Actuar en el momento oportuno, mantenerse pasivo cuando las circunstancias lo exigen, es algo que desconocen hasta los más inteligentes.

Quien confía en el destino tiene los mismos sentimientos hacia los demás que para consigo mismo. Quien no tenga los mismos sentimientos no podrá compararse al que pese a encontrarse los ojos vendados y los oídos taponados, en lo alto de una roca frente a un abismo no se precipita en el vacío.

Por eso se dice: «Vida y muerte son obra del destino; pobreza y miseria son obra de las circunstancias. Lamentarse de la muerte prematura es ignorar el destino; lamentarse de la pobreza y la miseria es desconocer la acción de las circunstancias.»

No temer la muerte y no afligirse en la pobreza, es conocer el destino y adaptarse a las circunstancias.

Los hombres de gran inteligencia calculan lo beneficioso y lo perjudicial, no juzgan sobre apariencia y realidad, ni valoran los sentimientos de los hombres; y aciertan a medias y a medias fallan. ¿Dónde radica la diferencia entre calcular y no calcular, entre juzgar y no juzgar, entre valorar y no valorar? Sólo el hombre que nada calcula, todo lo calcula; entonces alcanza la integridad sin sufrir perjuicio, y sin embargo no sabe lo que es la integridad ni lo que es el perjuicio. Perfección, no ser, perjuicio, todo viene por sí solo.

13. El duque Jing de Qi[19] hizo un recorrido por el norte del monte Niu. Al acercarse de regreso a la capital de su Estado, rompió a llorar: «¡Ay, tierra mía, qué hermosa eres! Llena de verdor, brillante de rocío. ¿Por qué la muerte tiene que separarme de esta tierra? ¿Por qué existirá la muerte? ¿Adónde irá mi humilde persona cuando te abandone?»

Kong, el historiador, y Liang Qiu-ju, que iban en su compañía, también se pusieron a llorar y dijeron: «Gracias a nuestro soberano tenemos una sencilla comida hecha de verduras y un poco de carne, y gracias también a él podemos viajar en un carromato tirado por un jamelgo, y sin embargo no deseamos la muerte. ¡Con cuánta mayor razón debe serle cara la vida a nuestro soberano!»

Yan zi fue el único que sonrió aparte. El duque se secó las lágrimas, miró a Yan zi y le dijo: «Hemos dado hoy un paseo que ha entristecido a mi humilde persona. Kong y Ju han llorado conmigo. ¿Por qué tú eres el "único" que ríes?»

Yan zi le respondió: «Si los grandes hombres (*xian ren*) no desaparecieran nunca, ahí estarían aún Dai Gong[20] y el duque Huan. Si los hombres valientes nunca desaparecieran, ahí estarían aún los duques Zhuang y Ling.[21] Si todos los soberanos vivieran hoy, vos malviviríais en el campo, vestido con una capa de

bejuco y con un sombrero de paja en la cabeza. Viviendo de tan humilde manera, ni tiempo tendríais para pensar en la muerte. Además, no hubieseis podido subir al trono. Debido a esa alternancia por la que vivimos aquí para luego abandonar esta vida, habéis llegado a la condición de soberano. Vuestras lágrimas lo único que prueban es una falta de virtud (*ren*), una incomprensión de la naturaleza humana. Y así es como al ver un soberano carente de virtud y unos acompañantes que le adulaban siguiéndole la corriente, vuestro vasallo se ha tomado la libertad de sonreír para sí.»

El duque Jing se sintió avergonzado. Levantó su copa como castigo, y para castigar a sus dos acompañantes les hizo beber dos copas de vino a cada uno.

14. En Wei vivía un hombre llamado Dong Men Wu. Su hijo murió y él no mostró tristeza alguna. Su administrador le dijo: «No hay en el mundo amor como el que vos teníais a vuestro hijo, y ahora que ha muerto no manifestáis ningún pensar; ¿por qué?»

Dong Men Wu le contestó: «Yo antes no tenía hijo, y en ese tiempo no estaba triste; ahora que mi hijo ha muerto la situación es igual que antes que no lo tenía. ¿Qué razón hay para que yo me aflija?»

15. El agricultor saca provecho de las estaciones, el mercader busca el beneficio, el artesano trata de perfeccionar su técnica, y el funcionario intenta promocionarse; en todos estos casos actúan los impulsos de la voluntad.

Al agricultor unas veces le toca el agua y otras la sequía, el mercader unas veces gana y otras pierde, el artesano triunfa o fracasa en su obra, y el funcionario unas veces encuentra la ocasión propicia y otras no; en estos casos actúa el destino.

YANG ZHU[1]

1. Yang Zhu recorría el estado de Lu. En cierta ocasión pernoctó en casa de la familia Meng. El señor Meng le preguntó: «Al hombre le debería bastar con reconocerse tal como es, ¿por qué, en cambio, busca la fama?» «Para con ella enriquecerse», le contestó Yang Zhu. «Mas una vez conseguida la riqueza, ¿por qué no cesa en su empeño?» «Porque ambiciona honores.» «Y cuando alcanza estos honores, ¿por qué aún continúa?» «A causa de la muerte.» «Y una vez muerto, ¿por qué continuar?» «Por los descendientes.» «¿Qué ventajas reporta la fama a los descendientes?» «Alcanzar la fama —dijo Yang Zhu— exige muchas penalidades y preocupaciones. Son los miembros del clan quienes se benefician de ella, las gentes del propio lugar quienes de ella sacan partido, y con mayor razón, por supuesto, los descendientes directos.»

El señor Meng señaló: «Quien pretenda alcanzar la fama no deberá moverse por el interés, pero resulta que el desinterés implica pobreza. Del mismo modo, conseguir la fama requiere humildad, y la humildad acarrea menosprecio social.» Yang Zhu le dijo: «Guan Zhong fue en un tiempo ministro en Qi. Como el soberano de Qi vivía en pleno libertinaje, él también se entregaba al vicio; e imitando la prodigalidad de su señor, también él despilfarraba su riqueza. Actos y palabras del ministro eran sombra de las del soberano. Con esta forma de actuar, Qi consiguió la hegemonía en el Imperio. Al morir, sin embargo, no era más que el "señor Guan". En cambio, Tian Shi,[2] que también fue ministro de Qi, cuando su soberano se mostraba engreído, él se rebajaba; si aquél daba pruebas de avaricia, él de generosidad. De esta manera se granjeó las simpatías del pueblo y acabó como soberano de Qi, en cuyo trono se han sucedido hasta hoy sus descendientes.»

«Entonces resulta que la verdadera fama lleva a la pobreza y la falsa a la riqueza», dijo Meng. Y Yang Zhu: «Con la verdad no se llega a la fama. Quien ésta alcanza, es que se ha apartado de la verdad. Los hombres célebres no son más que falsarios. En tiempos remotos Yao y Shun cedieron hipócritamente el Imperio a Xu You y Sha Juan,[3] y así es como consiguieron conservarlo y disfrutar de larga vida. Bo Yi y Shu Qi, por el contrario, abdicaron sinceramente

el trono de Gu Zhu[4] y como resultado perdieron su reino y murieron de hambre en las montañas de Shou yang. Ahí tenéis cómo se puede discernir con nitidez la diferencia entre verdad e hipocresía.»

2. Yang Zhu dijo: «Cien años es el límite máximo de la longevidad. No hay uno solo entre mil que a ellos llegue. Y si alguien llegase, casi la mitad de ese tiempo lo ocuparía una infancia necesitada de protección y una vejez confusa que requiere ayuda. El descanso del sueño nocturno y la ociosidad sentida por el día representaría casi otra mitad. Y lo mismo, sufrimiento, enfermedades, penas y sinsabores, pérdidas, fracasos tristezas, y temores. De los diez años que restan, el tiempo transcurrido a gusto y en plena libertad, sin la menor preocupación, apenas alcanzaría la media hora. ¿Qué puede hacer, entonces, el hombre durante su vida? ¿Dónde buscar contento? Sólo queda la belleza y el placer, los sonidos y colores. Mas belleza y placer nunca procuran una satisfacción prolongada y tampoco dura el encanto de colores y sonidos. Además ahí están las prohibiciones y obligaciones que se te imponen con castigos y recompensas, y la fama o las leyes que te empujan o te frenan. Luchas sin descanso por conquistar una efímera fama vacía, te esfuerzas tras una gloria inútil que sobreviva a tu muerte. Solitario, refrenas tus sentidos, preocupado por la moralidad de las tendencias de tu cuerpo. Pierdes vanamente el disfrute supremo del presente, incapaz de sentirte libre en cada instante. ¿Qué diferencia puede haber entre esta vida y la del prisionero cargado de cadenas? Los hombres de la remota antigüedad sabían muy bien que la vida es efímera, que la muerte pronto llega. Por eso se movían a impulsos de una mente libre y no renunciaban a las inclinaciones naturales. Ni dejaban escapar en cada ocasión lo que pudiera agradar al cuerpo. De ahí que no actuaran en busca de la fama. Libres y obedientes a su propia naturaleza, no se oponían a las inclinaciones de los demás seres ni les interesaba la fama tras la muerte. De modo que el castigo carecía para ellos de sentido. Y sin cuidado les tenían fama, jerarquías, y hasta la posibilidad de una larga vida.»

3. Yang Zhu dijo: «Los seres se distinguen mientras viven; cuando mueren son todos iguales. En vida los hay sabios, tontos, nobles y plebeyos; en eso se diferencian. Muertos, sobreviene la putrefacción, la descomposición, se disgregan y desaparecen; en eso se identifican. Pero sabiduría, estulticia, nobleza y bajeza no dependen de la voluntad humana, como tampoco dependen de ella putrefacción, descomposición, disolución y aniquilamiento. Por eso los vivos no viven por sí mismos, ni los muertos mueren por sí mismos, ni los sabios lo son por sí mismos, ni por si mismos lo son necios, nobles y plebeyos. Y sin embargo todos los seres juntos nacen y a la vez mueren, todos son sabios y al mismo tiempo necios, todos nobles y a la vez plebeyos. Lo mismo se muere a

los diez años que a los cien. Igual es la muerte del sabio benevolente que la del estólido criminal. En vida fueron Yao y Shun; muertos, un montón de huesos carcomidos. Fueron en vida Jie y Zhou; muertos, un montón de huesos carcomidos.[5] Siendo iguales todos los huesos carcomidos, ¿cómo se podría distinguir los unos de los otros? Disfrutemos, pues, de la vida presente. ¡Para qué perder el tiempo con el más allá!»

4. Yang Zhu dijo: «Bo Yi, que no había erradicado todos sus deseos, llevado por su afán de pureza murió de hambre. Zhan Ji,[6] que no había erradicado todas sus pasiones, llevado por su afán de castidad murió sin descendencia. Ejemplos que muestran cómo pureza y castidad pueden hacernos errar el buen camino.»

5. Dijo Yang Zhu: «Yan Xian[7] vivía pobremente en Lu, mientras que Zi Gong vivía en Wei en gran prosperidad. La indigencia del primero minaba su salud y la abundancia del segundo le mantenía en constante tensión.»

«Entonces, si hay que evitar la pobreza y también huir de la riqueza, ¿en qué debe uno basarse?» Yang Zhu respondió: «En disfrutar de la vida y dar solaz al cuerpo. Por eso quien sabe disfrutar de la vida evita la pobreza y el que sabe solazarse huye de la opulencia.»

6. Yang Zhu dijo: «Un antiguo aforismo reza así: "Ten compasión de los vivos y olvídate de los muertos." Excelente aforismo. El principio de la mutua compasión no se reduce al mero sentimiento. Se puede aliviar al que está agobiado, saciar al hambriento, dar calor al que tiene frío, ayudar al indigente. En cuanto al "olvidarse de los muertos" no significa prescindir de llantos y lamentaciones en caso de fallecimiento, sino abandonar la costumbre de introducir en la boca del difunto perlas y jades, de enterrarlos con vestidos de seda y brocado, ofrecer animales como sacrificio y colocar en su tumba objetos funerarios.»

7. Yan Ping Zhong[8] pidió a Guan Yi-wu que le hablara sobre el arte del *yang sheng* (alimentar el principio vital). Guan Yi-wu le dijo: «Todo se reduce a actuar con espontaneidad, libre de frenos, libre de trabas.» Yan Ping Zhong le preguntó: «¿Y cómo se lleva a la práctica?» Yi-wu le respondió: «Deja a tus oídos oír lo que desean, deja que tus ojos vean lo que desean ver, deja a tu nariz oler lo que desea oler, deja a tu boca decir lo que desea decir, deja que tu cuerpo se sienta a gusto, deja que tu voluntad actúe conforme a sus deseos. El oído desea oír la armonía de los sonidos, si ello no le es dado puede decirse que se coarta el oído. El ojo desea contemplar la belleza de los colores, si ello no le es

dado puede decirse que se reprime la vista. La nariz desea oler fragancias y perfumes, si ello no le es dado puede decirse que se traba el olfato. La boca desea expresar el ser y el no-ser, si no puede decirlo significa reprimir la inteligencia. Lo que hace al cuerpo sentirse a gusto es el disfrute de la belleza y los buenos manjares, si ello se le niega puede decirse que se pone trabas al propio bienestar. Lo que la voluntad desea es libertad y tranquilidad, y si no puede realizarlo es coartar la propia naturaleza. Todas estas trabas son como feroces tiranos. Eliminar a estos feroces tiranos y esperar alegremente la muerte, un día, un mes, un año, diez años, a eso llamo yo *yang sheng*. Conservar estos feroces tiranos, reprimirse sin deshacerse de ellos, para alcanzar en una gris tristeza una cierta longevidad, sean cien, mil o incluso diez mil años, a eso yo nunca lo llamaría *yang sheng*.»

Guan Yi-wu añadió: «Ahora que os he hablado del arte del *yang sheng*, ¿qué me podéis decir de los ritos funerarios?» Yan Ping Zhong le contestó: «Son cosa sin importancia, ¿para qué hablar de ellos?» Guan Yi-wu le insistió: «Pues yo quisiera oíros algo al respecto.» Ping Zhong le dijo entonces: «Una vez muerto, ¡qué más da todo! Pueden incinerarme o arrojarme al agua, pueden sepultarme o dejar mi cuerpo abandonado, pueden arrojarme envuelto en harpillera a una fosa o, vestido en traje de gala, con túnica bordada, encerrarme en un sarcófago. Poco importa lo que pueda suceder.» Guan Yi-wu miró a Bao Shu-ya y dijo: «Los dos hemos comprendido cuál es el camino de la vida y de la muerte.»

8. Zi Chan[9] fue ministro en Zheng y llegó a controlar el máximo poder del Estado. A los tres años las gentes honradas acataban su voluntad y los malvados temían su severidad. El orden reinaba en Zheng y los soberanos de los Estados vecinos le respetaban. Zi Chan tenía un hermano mayor llamado Gong-sun Chao y un hermano menor llamado Gong-sun Mu. Al mayor le gustaba la bebida y al menor las mujeres.

En la casa de Chao se apilaban mil *zhong*[10] de vino y había montones de levadura. A cien pasos de distancia se percibía el desagradable olor de heces y vinagre. Esclavo del vino, Chao ignoraba la suerte del mundo, ignoraba razones y sentimientos, desatendía la economía doméstica, los deberes del parentesco y las celebraciones familiares tanto las faustas como las infaustas. Hasta una inundación o un incendio, o una espada o lanza amenazadoras, le hubieran pasado desapercibidas.

En la parte posterior de la mansión de Mu, el hermano menor, había hasta diez habitaciones llenas de jóvenes y bellas mujeres. Cuando le dominaba la lascivia, se olvidaba de parientes y amigos, cortaba toda relación social y corría a las habitaciones traseras donde pasaba los días y las noches. A los tres meses reaparecía y aun así no del todo satisfecho. Si en la comarca aparecía una hermosa virgen, enseguida intentaba atraerla con regalos o recurriendo a una celestina, y no paraba hasta conseguirla.

Esta situación causaba a Zi Chan una permanente tristeza. Fue a visitar en secreto a Deng Xi y le consultó: «Quiao (él mismo) ha oído decir que se debe poner orden en uno mismo para poder influir en la familia, que se debe poner orden en la propia familia para poder influir en el Estado, es decir, que hay que ir de lo más próximo a lo más lejano. Qiao ha actuado en el ámbito del Estado y en él ha puesto orden, pero, en cambio, en la propia familia reina el mayor desorden. ¿Acaso debe invertirse el método? ¿Cómo podría hacer rectificar a mis dos hermanos?, ¡decídmelo, maestro!» Deng Xi le contestó: «Hace tiempo que lo que me acabas de decir me tenía perplejo, pero no quería ser yo el primero en hablar. ¿Por qué no has corregido a tus hermanos a su debido tiempo, hablándoles de la importancia de cuidar la propia naturaleza vital y atrayéndoles con la superioridad del decoro y la rectitud (*li yi*)?»

Zi Chan siguió el consejo de Deng Xi. Aprovechando un poco de tiempo libre se fue a visitar a sus hermanos y les dijo: «Lo que hace al hombre superior a los animales es la inteligencia, y lo que hace superior a la inteligencia es el decoro y la rectitud. Aquel en quien se den decoro y rectitud alcanzará la fama y un alto cargo. Pero si actúas movido por tus pasiones, si das rienda suelta a caprichos y apetitos, entonces tu naturaleza vital estará en peligro. Prestad oídos a las palabras de Qiao, y si una mañana os arrepentís esa misma tarde tendréis un cargo bien remunerado.»

Ellos le respondieron: «Todo eso hace mucho que lo sabemos, como tiempo hace también que nuestra elección fue decidida, ¡de qué íbamos a esperar tus palabras para saberlo! La vida es difícil de encontrar y fácil de alcanzar la muerte, ¿a quién se le puede ocurrir esperar una muerte fácil de alcanzar mientras posee una vida difícil de encontrar? Y eso de apuntar a la superioridad del decoro y la rectitud para brillar entre los hombres, y de refrenar las pasiones naturales en aras de la fama, eso para nosotros es comparable a la muerte. Lo que deseamos es agotar las alegrías de la vida, apurar todos los posibles goces de estos años. Sólo nos preocupa la posibilidad de no poder degustar un buen vino por culpa de un estómago desgastado o de ser incapaces de disfrutar plenamente de las mujeres porque las fuerzas no llegan. Nuestra mala reputación no nos importa ni aflige, ni tampoco el peligro que pueda correr nuestra naturaleza vital. Tú puedes vanagloriarte de tu capacidad para gobernar el Estado, y pretendes con tus discursos turbar nuestro corazón, y atraer nuestra voluntad con el señuelo de gloria y cargos bien remunerados. ¡Cuán rastrero y lamentable proceder! Querernos polemizar también nosotros contigo. Hay quien es hábil para gobernar lo exterior, pero a veces las cosas no se dejan ordenar y él penará por ello. Otros son hábiles para gobernar lo interior (la propia persona), y no por ello las cosas van a caer en el caos, por lo que su naturaleza hallará satisfacción. Tu forma de gobernar lo exterior puede resultar durante un tiempo en el Estado, pero no armoniza con el corazón de los hombres. Nuestro gobierno de la propia persona si se aplicara en el mundo entero desaparecerían los señores y vasallos. Nosotros pensábamos exponerte estos puntos de vista

para sacarte del error, y resulta al revés, ¡que eres tú quien nos viene a instruir con esas otras teorías!»

Zi Chan, desconcertado, no supo qué responder. Al día siguiente le relató la conversación a Deng Xi. Éste le dijo: «Vivís con *zhen ren* (hombres auténticos) y no os percatáis de ello. ¿Quién dice que sois inteligente? El orden que reina en Zheng es pura casualidad, en absoluto mérito vuestro.»

9. Duan-mu Shu de Wei era descendiente de Zi Gong. Había heredado las riquezas de sus mayores y en su casa se acumulaba gran cantidad de dinero. Como no podía administrar toda aquella fortuna, no ponía límites a sus caprichos. No dejaba de hacer nada de cuanto el pueblo desea hacer, ni dejaba de disfrutar de nada de cuanto desea disfrutar la mente humana. Casas rodeadas de muros, pabellones sobre terrazas, jardines, parques con animales, estanques. Manjares, licores, carruajes y vestidos. Música y concubinas. Como los soberanos de Qi y de Chu. Conseguía cuanto se le antojaba, cuanto su oído quería oír, o su ojo ver o su boca probar. Conseguía incluso aquello que no se producía en las tierras de Qi,[11] y que debía ser traído de lejanos países, como si fuera cultivado en su propio jardín. En cuanto a sus viajes, no le preocupaban ni las montañas y ríos, ni los obstáculos y peligros, ni le inquietaba la longitud o lejanía de los caminos. Para él era como dar un corto paseo. Cada día eran cientos los invitados y huéspedes que acudían a su casa. Abajo, en la cocina, el fuego nunca se apagaba; arriba, en los salones, siempre sonaba la música. La comida que sobraba se repartía primero entre sus parientes. Lo que éstos dejaban se entregaba a los vecinos. Lo último que quedaba se distribuía en todo el país. A los sesenta años, cuando su cuerpo empezó a debilitarse, renunció a su hacienda y repartió cuanto poseía. De todo lo que coleccionaba y guardaba: perlas, jades, gemas, carruajes, vestidos, concubinas, nada quedó al cabo de un año. Ninguna riqueza dejó a sus descendientes. Cuando le sobrevino una enfermedad no pudo comprar hierbas y polvos medicinales, y al morir tampoco había dinero para pagar los gastos funerarios. Se hizo una colecta entre las gentes del país, que habían sido beneficiarios de su generosidad, y lo sepultaron y restituyeron los bienes a sus descendientes.

Oyó hablar de esto Qin Gu Li[12] y dijo: «Duan-mu Shu era un loco y deshonró a sus antepasados.» En cambio Duan Gan Sheng,[13] cuando escuchó el relato, sostuvo: «Duan-mu Shu era un gran sabio, y en virtud superó a sus antepasados. A la gente común le asusta ese comportamiento, esas actuaciones, pero así es como se adquiere la verdadera perfección. La autoestima de los hombres superiores de Wei se basa en el decoro y en sus doctrinas, por eso no pueden llegar a comprender a un hombre como éste.»

10. Meng Sun Yang preguntó a Yang Zhu: «Supongamos que alguien estima tanto la vida y tiene tal apego a su cuerpo que espera convencido poder alcanzar la inmortalidad, ¿es ello posible?» Yang Zhu le respondió: «Lógicamente la inmortalidad no existe.» «¿Y la longevidad? ¿Se puede esperar alcanzarla?» Contestó Yang Zhu: «Lógicamente la longevidad no existe. No es estimando la vida como se la puede conservar, ni mimando el propio cuerpo como se puede mantenerlo saludable. Además, ¿para qué prolongar la vida? Los cinco sentimientos, el amor y el odio, siempre han existido; la seguridad y el peligro de nuestro cuerpo, igual hoy que ayer; penas y alegrías en el mundo no han variado; cambios y mutaciones, orden y caos, ahora igual que en la antigüedad. Una vez que lo has oído, una vez que lo has visto, una vez que lo has vivido, cien años se te antojarán demasiados. ¡Cuánto más duro se te haría una vida aún más larga!» Meng Sun Yang le dijo entonces: "En ese caso es preferible una muerte prematura a una vida prolongada. Así que conseguiremos satisfacción si nos arrojamos al fuego o sobre el filo de una espada." Yang Zhu le replicó: «En absoluto. Puesto que vives, deja las cosas ir, sin apego a nada. Cumple tus deseos mientras llega la muerte. Y cuando vayas a morir compórtate igual, sigue el proceso natural y abandónate al no ser. No hay nada que valga la pena, nada que no puedas dejar pasar. ¿A qué, pues, hablar de pronto o tarde en ese espacio intermedio que es la vida del hombre?»

11. Yang Zhu dijo: «Bo Cheng Zi Gao[14] no se hubiera arrancado ni un solo pelo para ayudar a otro; abandonó su reino y se retiró a un lugar solitario a cultivar la tierra. Yu el Grande se entregó por entero sin obtener ningún beneficio, hasta que su cuerpo se secó por completo. Los hombres de la antigüedad no se hubieran desprendido de un solo cabello para ayudar al Imperio, ni tampoco hubieran aceptado que el Imperio los mantuviera. Nadie se privaba de un solo cabello, nadie intentaba ser útil al Imperio: y el Imperio estaba en orden.»

Qin zi preguntó a Yang Zhu: «¿Renunciaríais a un pelo de vuestro cuerpo si de esa manera se pudiera socorrer a toda una generación?» Yang Zhu contestó: «A una generación no se le puede socorrer con un pelo.» Qi zi insistió: «Supongamos que se puede, ¿renunciaríais?» Yang Zhu no respondió.

Quin zi salió y se lo contó a Meng Sun Yang. Éste dijo: «No habéis captado la idea del maestro. Dejadme explicároslo. ¿Aceptaríais que os rebanaran un trocito de carne a cambio de diez mil piezas de oro?» «Sí», respondió. «Y si fuera un hueso lo que os tenían que romper a cambio de un reino, ¿aceptaríais?» Qin zi permaneció en silencio. Meng Sun Yang prosiguió: «Es evidente que un cabello es más pequeño que un trocito de carne y que un hueso supera a éste en tamaño. Pero también es verdad que acumulando cabellos se llega al grosor de un trocito de carne y que reuniendo trocitos de carne se alcanza el tamaño de un hueso. Aunque un cabello represente sólo la diezmilésima parte de todo el cuerpo, ¿por qué despreciarlo de semejante manera?» Qin zi le dijo:

«No se qué responder. Pero sí sé una cosa: si con los argumentos que habéis expuesto se consultara a Lao Dan o Guan Yin, ambos estarían de acuerdo con vuestra opinión; y si fueran mis argumentos los aportados para consultar a Yu el Grande o Mo Di, ambos estarían de acuerdo conmigo.» Meng Sun Yang desvió la mirada hacia sus discípulos y cambió de conversación.

12. Yan Zhu dijo: «Todo lo bueno del mundo se atribuye a Shun, a Yu, a Zhou y a Kong. Y lo malo a Jie y a Zhou. Shun cultivó la tierra en He yang y fabricó vasijas en Lei ze. Sus miembros no encontraban un minuto de descanso y su boca y estómago no conocían una buena comida. Sus padres no le querían y sus hermanos no le mostraban ningún afecto. Así habían transcurrido treinta años cuando se casó sin haberlo anunciado previamente. Al suceder a Yao al frente del Imperio era ya viejo y su inteligencia se había debilitado. Shang Jun, su hijo, no tenía talento, y tuvo que abdicar el trono en favor de Yu.[15] Los postreros años de su vida transcurrieron tristemente. Éste fue el más pobre y desgraciado de todos. Gun, el padre de Yu, se encargó del control de las aguas y el aprovechamiento de las tierras, pero fracasó en su empeño y tuvo que retirarse a morir a Yu shan. Yu continuó la obra de su padre y tuvo que servir a un enemigo suyo.[16] Su esfuerzo se centró en el control de las aguas. Un hijo le nació, pero no pudo cuidarle. Pasaba delante de su casa, y no tenía tiempo para entrar en ella. Su cuerpo se fue secando, cada vez más encorvado, y las manos y los pies se le cubrieron de callosidades. Cuando sucedió a Shun residió en una humilde mansión, vestido de rico traje y corona. Tristemente discurrieron los últimos años de su vida. Éste fue quien más afligida y penosa vida llevó.

»Cuando el rey Wu[17] murió, su hijo, el rey Cheng, era joven y débil. Fue el duque Zhou[18] el que se hizo cargo del gobierno en nombre del hijo del cielo. Al duque Shao[19] no le satisfizo aquello y por el Imperio corrieron diversos rumores en contra del duque Zhou. Éste tuvo que vivir en el este, alejado de la capital, más de tres años. Hizo matar a su hermano mayor y desterró al menor,[20] y sólo así pudo, a duras penas, evitar la muerte. Los últimos años de su vida transcurrieron en medio de la tristeza. Fue éste el más amenazado y el más atemorizado de todos. Confucio conocía claramente el *dao* de los emperadores y reyes. No rechazaba ninguna invitación de los príncipes de su tiempo. En el estado de Song cortaron un árbol para aplastarle, en Wei tuvo que escapar sin dejar rastro,[21] tuvo grandes contratiempos en Shang[22] y Zhou; le acosaron airadamente en Chen y Cai, Ji Shi le ofendió y Yang Hu le humilló.[23] Tristemente discurrieron los últimos años de su vida. Fue el más zarandeado y perseguido de todos.

»Estos cuatro santos varones en vida no disfrutaron de alegría ni un solo día, pero al morir su fama se prolongó por diez mil generaciones. Una fama de la que no obtuvieron nada, pues no conocieron alabanzas ni aclamaciones: apenas diferentes de un tronco o un terrón.

»Jie heredó riquezas de muchas generaciones y reinó en medio de honores. Su inteligencia le permitía mantenerse a distancia de la gente inferior, y su poder hacia temblar todo lo que rodean los cuatro mares. Dejaba disfrutar libremente a sus sentidos y ponía en práctica todo lo que deseaba. Alegremente discurrieron los últimos años de su vida. Fue el más sibarita y disipado de todos.

»También Zhou heredó riquezas de numerosas generaciones, y reinó en medio de honores. Su autoridad todo lo podía, y satisfacía todos sus deseos. En su palacio, durante noches enteras, se entregaba sin freno a toda suerte de voluptuosidades. No se atormentaba por el decoro o la rectitud. Alegremente vivió sus últimos años, hasta que al final murió violentamente. Fue el más licencioso y relajado de todos.

»Estos dos malvados vivieron alegres al obedecer a sus deseos. Cuando murieron se les tachó de locos y tiranos. Pero realmente esos calificativos no les afectan en absoluto. Sean denigrados, sean alabados, ellos lo ignoran: ¿Qué diferencia hay entre ellos y un tronco o un terrón?

»Aquellos cuatro santos varones, por mucho que todo lo bueno se les atribuya, no hicieron más que soportar penalidades hasta el final de sus días, para coincidir en la muerte con el resto de los hombres. Y aquellos dos malvados, por mucho que todo lo malo se les atribuya, no hicieron más que disfrutar hasta el final de su vida, para también coincidir en la muerte con todos los demás hombres.»

13. Yang Zhu rindió visita al rey Liang.[24] En el curso de la entrevista le dijo que gobernar el imperio era como mover algo en la palma de la mano. El rey Liang le replicó: «Vos, maestro, tenéis una esposa y una concubina y no sois capaz de poner orden entre ellas. También tenéis un jardín de tres *mu*[25] y no podéis cultivarlo. En cambio, decís que gobernar el imperio es como mover algo en la palma de la mano. ¿Cómo se explica eso?» Yang Zhu le contestó: «¿Habéis observado, señor, a los pastores y las ovejas? Supongamos un rebaño de cien ovejas. Basta con un mozuelo. Con el chasquido de su látigo hace que las ovejas le sigan: quiere ir hacia el este y al este le siguen, quiere dirigirse al oeste y hacia allí van tras él. En cambio Yao sería incapaz de hacer que una sola oveja le siguiera y lo mismo Shun si pretendiera que obedecieran al chasquido de su látigo. Vuestro vasallo ha oído decir que un pez capaz de tragarse una barca no mora en los arroyos, y las grullas y los cisnes, que vuelan alto, no se posan en los fangales. ¿Por qué? Porque les gusta llegar muy lejos. No se pueden combinar los acordes y desafinados de *huang zhong* y *da lü*.[26] ¿Por qué razón? Por tratarse de sonidos muy distintos. El que gobierna lo grande no gobierna lo pequeño, el que realiza grandes hazañas no se entrega a menudencias. He ahí el sentido de mis palabras.»

14. Yang Zhu dijo: «¿Quién podrá narrar los acontecimientos de la remota antigüedad al haberse perdido? Los hechos de la época de los "tres soberanos" aparecen como inciertos. Los de los "cinco emperadores" como velados por el tiempo. Y los de los "tres reyes", en parte ocultos, en parte manifiestos, de modo que de cien mil hechos ninguno podemos conocer con seguridad. Los sucesos de la época presente o los hemos presenciado o los sabemos de oídas, pero de diez mil hechos ninguno podemos tener por seguro. De lo que pasa actualmente hay cosas que conservamos y otras que se nos han borrado, de modo que de mil hechos ninguno conocemos con total certeza. No podemos calcular cuántos años han transcurrido desde la antigüedad hasta el presente, pero sí sabemos que desde Fu xi hasta hoy han pasado más de trescientos mil años. Y en este espacio, sabios y tontos, buenos y malos, triunfadores y fracasados, poseedores de la verdad y equivocados, todos sin excepción han desaparecido, con la única diferencia de que unos más tarde y otros más temprano. ¿Para qué atormentar nuestro espíritu y nuestro cuerpo a causa de una efímera buena o mala reputación? ¿Para qué aspirar a una fama de unos cuantos siglos tras la muerte? ¿Acaso podrá hacer reverdecer nuestros secos huesos? ¿Qué gozo puede haber en ello?»

15. Yang Zhu dijo: «El hombre se asemeja al cielo y a la tierra. Encierra en su seno la naturaleza de los cinco elementos[27] y es de todos los seres el más complejo y dotado. Pero sus uñas y dientes no bastan para defenderle, ni sus músculos y piel para protegerle, ni su carrera es lo suficientemente rápida para huir del peligro. No está provisto de pelo o plumas para hacer frente a las inclemencias del tiempo, y necesita de otras cosas para alimentarse. Se guía por su inteligencia y no recurre a la fuerza bruta. De ahí la estima en que tiene a la inteligencia, porque a ella le debe su conservación. En cambio desprecia la fuerza porque supone una agresión contra los demás seres. No es que yo haya elegido tener un cuerpo, pero ya que he nacido debo conservarlo en su integridad. Tampoco depende de mí la existencia de los demás seres, pero ya que ahí están no deberé prescindir de ellos. La vida depende necesariamente del cuerpo; la alimentación, de las cosas. Aunque consérvenlos íntegramente nuestro cuerpo lleno de vida, nunca lo podremos poseer. Aunque no prescindamos de los demás seres tampoco los podremos nunca poseer. Poseer los demás seres, poseer el propio cuerpo, es como disponer con entera libertad de lo que el mundo tiene de mi propio yo, de lo que el mundo tiene de los demás seres. ¡Y esto sólo los *sheng ren* pueden conseguirlo! Y aún más: llegar a identificarse con lo que el mundo tiene del propio yo y con todo lo que el mundo tiene de los demás seres, eso sólo puede lograrlo el hombre perfecto. Es lo que se llama la perfección cumbre.»

16. Yang Zhu dijo: «Los hombres no consiguen vivir en paz y tranquilidad por cuatro motivos: el primero, la longevidad; el segundo, la fama; el tercero, el rango social; el cuarto, las riquezas. Estas cuatro cosas provocan el miedo a los espíritus y el miedo a los hombres, el temor al poderoso y el temor al castigo. A tales hombres se les puede llamar fugitivos de su propia naturaleza: pueden matarlos o pueden conservar la vida, pero su destino no les pertenece. Si uno no contradice a la vida, ¿por qué ha de aspirar a una larga vida? Y si no te interesan los honores, ¿para qué correr tras la fama? Y si no quieres poder, ¿para qué aspirar a un rango elevado? Y si no ambicionas riquezas, ¿por qué desear el dinero? De estos hombres bien se puede decir que están en el buen camino, que no tienen par en el mundo: su destino depende de ellos mismos. Por eso dice el proverbio: "El hombre sin familia y sin cargo de funcionario ve a la mitad reducidos sus deseos y ambiciones; para el hombre que no se preocupa del vestido y la comida han desaparecido del mundo las distintas jerarquías".»

17. Dice un proverbio de Zhou: «Un campesino puede morir si le obligan a estar mano sobre mano.» Cuando sale de casa temprano por la mañana y regresa anochecido, está actuando conforme a su naturaleza. Come legumbres y vainas, que son para él sumamente sabrosas. Sus músculos son recios y fuertes sus miembros. Si una mañana se le dejara entre edredones y bajo cortinas de seda, se le sirviera finos platos de arroz y carne, orquídeas y naranjas, su corazón se entristecería y su cuerpo estaría incómodo, y acabaría enfermo y con fiebre. Si los soberanos de Shang y de Lu se emplearan en trabajar la tierra junto a un campesino, antes de una hora ya estarían agotados. Por eso nada hay bajo el sol que sobrepase a lo que un campesino aprecia, a lo que un campesino tiene por bueno.

Había hace tiempo un campesino en el estado de Song que siempre llevaba un basto vestido de cáñamo. A duras penas pasaba el invierno. Y cuando llegaba la labor de primavera se calentaba al sol. Ignoraba por completo que en el mundo hubiera vastas mansiones y habitaciones caldeadas, gruesos abrigos y pieles de zorro y tapir. Dijo un día a su mujer: «Todavía nadie sabe que el sol te puede calentar la espalda; voy a confiárselo a mi señor y sin duda me dará una buena recompensa.» Un vecino rico del pueblo le dijo: «Había hace tiempo un hombre al que le gustaban las judías silvestres, los tallos de ortiga, el apio y las lentejas. Un día se las elogió a los notables del lugar y éstos las probaron. Picores de boca y ardores en el estómago. Todos se rieron de él y le recriminaron. Se sintió profundamente avergonzado. Tú eres de esa clase de personas.»

Yang Zhu dijo: «Cuando se posee una suntuosa mansión, hermosos vestidos, se saborean ricos manjares y se goza de bellas mujeres, cuando de estas cuatro cosas se disfruta, ¿qué necesidad hay de seguir buscando en el mundo exterior? Quien todo esto posee y aún busca fuera de él mismo es que su natu-

raleza es insaciable. Una naturaleza insaciable es como la carcoma del *yin yang* (del mundo). La lealtad no basta para tranquilizar al señor que uno sirve, pero sí puede poner en peligro la propia persona. La rectitud no basta para ser útil a los demás seres, pero sí puede causar perjuicio a nuestra propia vida. Dado que la tranquilidad de los de arriba no deriva de la lealtad, la fama de leal debería desaparecer. Puesto que la utilidad que encuentran los demás seres no procede de la rectitud, la fama de recto no debería existir. La tranquilidad de todos, señores y vasallos, el beneficio de todos, los demás seres y yo, he ahí el *dao* de los antiguos.»

18. Yu zi decía: «El que renuncia a la fama no conoce la tristeza.» Lao zi decía: «La fama es el huésped de la realidad.[28] Los hombres buscan obstinadamente la fama, ¿acaso no se puede renunciar a ella? ¿Es que no es un mero huésped? Si hoy eres famoso gozarás de respeto y gloria, y si la fama pierdes serás despreciado y humillado. Si respetable y honrado, te sentirás alegre y satisfecho; si despreciado y humillado, amargado y triste. Tristeza y amargura son contrarias a la naturaleza del nombre, mientras que satisfacción y alegría son conformes a ella. Todo esto se relaciona entre sí. ¿Por qué renunciar a la fama? ¿Por qué la fama tiene que ser un huésped? Evitemos el conservar la fama mientras perdemos nuestra realidad. Quien conserva la fama y pierde su realidad un día lo lamentará cuando se enfrente a un peligro sin posibilidad de salvación. ¡Elijamos, pues, caminar bien por el sendero del placer y la alegría, bien por el de la tristeza y la amargura!»

SHUO FU: DESCIFRAR EL MENSAJE[1]

1. El maestro Lie zi fue discípulo de Hu Qiu zi Lin. Éste le dijo: «Si sabes mantenerte detrás, se podrá decir que conservas tu persona.» Lie zi le preguntó: «Me gustaría conocer qué es eso de mantenerse detrás.» «Mira tu sombra y lo sabrás.» Lie zi se volvió y contempló su sombra. Cuando su cuerpo se inclinaba, la sombra se curvaba, y cuando se tenía erguido, la sombra aparecía recta. «De modo que la inclinación y la rectitud dependen del cuerpo y no de la sombra. Plegarse y estirarse debe hacerse en función de las circunstancias y no del propio yo: a esto se llama mantenerse detrás y encontrarse delante.»

2. Guan Yin le dijo a Lie zi: «Si las palabras son bellas, el eco también lo es. Si las palabras son feas, el eco también. Si el cuerpo es largo, la sombra también es larga y si el cuerpo es corto, también la sombra lo es. Los hombres son ecos; los cuerpos, sombras. De ahí el dicho: "Presta atención a tus palabras y te conocerán bien; pon cuidado en tus actos y te seguirán." Por eso el *sheng ren* observa lo que sale para saber lo que entra, examina el pasado para conocer el porvenir. Eso es lo que le proporciona su presciencia característica.

»La medida se encuentra en el propio cuerpo, y la reflexión en el hombre mismo. Si los demás me aman es necesariamente porque yo los amo; si los demás me odian, es forzosamente porque yo los odio. Tang y Wu amaban el mundo y por eso reinaron sin dificultad. Jie y Zhou odiaban el mundo y por eso perecieron. He ahí la reflexión. Si alguien tiene un claro dominio de la reflexión y la medida y no se guía por ellas, ello equivale a no usar la puerta para salir o a no seguir un sendero al caminar. ¿Sería posible sacar provecho de semejante comportamiento? Observad, si no, la virtud de Shen Nong y de You Yan,[2] reflexionad sobre los anales de Yu, Xia, Shang y Zhou, mesurad las palabras de tantos y tantos hombres sabios y virtuosos, y no encontraréis en parte alguna que ser o perecer, ruina o prosperidad, no se rijan por este principio.»

3. Yan Hui[3] preguntó: «Se dice que el estudio del *dao* le sirve a uno para enriquecerse. Mas, si uno se hace con perlas, ya es rico, ¿qué necesidad tiene del *dao*?» El maestro Lie zi le respondió: «Jie y Zhou sólo valoraban el beneficio y consideraban el *dao* cosa sin importancia. Por eso perecieron. ¡Qué feliz casualidad! Hasta ahora nunca te había hablado de esto. Los hombres carentes de rectitud, cuyo único interés es la comida, son como gallinas o perros. Luchan por la pitanza, pelean entre sí y los vencedores dominan al resto. Son como los animales. Y ser como las gallinas o perros, como los animales, y pretender el respeto de los demás es algo imposible. Y si no gozas del respeto de los demás, te encontrarás en grave peligro y en el mayor de los oprobios.»

4. Lie zi había aprendido a disparar con arco, y fue a consultar con Guan Yin zi. Yin zi le preguntó: «¿Sabéis por qué acertáis en el blanco?» Lie zi le respondió: «No lo sé.» Guan Yin zi le dijo: «Todavía os falta por aprender.» Lie zi se marchó y practicó durante tres años. Volvió entonces para hablar con Guan Yin zi. Yin zi le preguntó: «¿Sabéis ya por qué acertáis en el blanco?» Lie zi le contestó: «Sí, ya lo sé.» Guan Yin zi le dijo: «¡Muy bien! Conservadlo y no lo perdáis nunca. Y esto no sólo vale para el tiro con arco, sino también para el gobierno del Estado y para el tratamiento de la propia persona. Por eso un *sheng ren* no examina la existencia y el perecer de los seres, sino que trata de averiguar el porqué de esos fenómenos.»

5. Lie zi dijo: «Quien destaca por su belleza se vuelve orgulloso. El que sobresale por su fuerza se vuelve violento. Con ellos, inútil hablar del *dao*. Sólo cuando las canas adornen tu cabeza podrás hablar del *dao* sin error y, con mayor razón, practicarlo. Al hombre violento los demás no quieren tratarlo, y si los demás no le tratan permanece solo y sin ayuda. El sabio sabe adaptarse a los demás y de este modo llega a la vejez sin debilitarse y dispensa su sabiduría sin caer en la confusión. Por eso la dificultad de gobernar un Estado radica en descubrir a los hombres sabios y no en la propia sabiduría.»

6. Un hombre de Song talló en jade, para su soberano, una hoja de moral.[4] Tres años tardó en completar su trabajo. Los bordes y las puntas de la hoja, así como su tallo y nervadura, estaban trabajados con tal perfección y minuciosidad que si la hoja se mezclaba entre verdaderas hojas de moral era imposible distinguirla. En adelante, este hombre gracias a su habilidad, vivió a expensas del estado de Song. Cuando el maestro Lie zi se enteró del caso, dijo: «Si el cielo y la tierra, en su producción de los seres, necesitaran tres años para termi-

nar una hoja, muy escasos serían los seres dotados de hojas. Ésa es la razón por la que el *sheng ren* se basa en el principio transformador del *dao* y no en la sabiduría y la habilidad.»

7. El maestro Lie zi era pobre. Su aspecto, su rostro, eran los de un hambriento. Durante una conversación, un extranjero le dijo a Zi Yang de Zheng:[5] «Lie Yu kou, que es un maestro del *dao*, vive pobremente en vuestro Estado. ¿Acaso es que vos, príncipe, no sentís ninguna afición por los hombres cultivados?» Inmediatamente Zi Yang dio orden a un funcionario de llevar cereales a Lie zi. Éste salió a recibir al enviado, le saludó varias veces y rehusó el ofrecimiento. El enviado se marchó y el maestro Lie zi volvió a entrar en su casa. Su mujer se enojó y golpeándose el pecho, dijo: «Yo siempre había oído decir que la mujer y los hijos de quien posee el *dao* viven tranquilos y alegres. Ahora que pasamos días de penuria, viene el soberano a ofrecernos comida y vos no la aceptáis, ¡eso es contravenir el destino!» El maestro Lie zi le explicó riendo a su mujer: «El soberano no me conoce personalmente. Me envía cereales como regalo por lo que ha oído de boca de terceros. Eso supone para mí una gravísima ofensa, sobre todo por haberse guiado por las palabras de otra persona. Por esa razón he rehusado.»

Al final el pueblo se rebeló y dio muerte a Zi Yang.

8. En Lu vivía un hombre llamado Shi que tenía dos hijos. Uno de ellos era un excelente letrado y el otro destacaba en el arte de la guerra. El primero ofreció sus servicios al marqués de Qi, quien le aceptó y nombró preceptor de todos sus hijos. El que gustaba de la milicia se dirigió a Chu y allí se ofreció al rey, quien, satisfecho de sus cualidades, le nombró general de sus ejércitos. Los honorarios de ambos enriquecieron a la familia Shi, que al mismo tiempo se vio honrada por el elevado rango de aquéllos. La familia Meng era vecina de la familia Shi, y en ella también había dos hijos de las mismas condiciones. Sin embargo, vivían en la miseria. El señor Meng envidiaba la posición de la familia Shi y fue a preguntarles el método empleado para prosperar de aquella manera. Los dos hijos de Shi le relataron fielmente a Meng los pasos emprendidos.

Uno de los hijos de Meng se dirigió a Qin para ofrecer sus servicios como letrado al rey. Éste le dijo: «Actualmente todos los señores feudales estamos en guerra. Lo único que necesito es tropas y alimentos. Si utilizara las virtudes *ren yi* para gobernar mi país, sería encaminarlo a una ruina segura.» Dicho esto, ordenó que como castigo le castraran y después lo dejó libre. El otro hijo marchó a Wei para ofrecer sus servicios al soberano de aquel Estado. Éste le dijo: «Mi país es débil y además se encuentra rodeado por grandes Estados. Servir a los Estados grandes y proteger a los pequeños es la norma que empleo para

conseguir la paz en mis fronteras. Si me apoyara en el poder de las armas, sería más que posible la ruina de mi país. Ahora bien, si te dejara marchar en tu plena integridad física, podrías ofrecerte a otros, y ello supondría una no pequeña desgracia para mí.» Acto seguido ordenó que le cortaran los pies y luego le devolvieron a Lu.

Habiendo regresado, los hijos y el padre de la familia Meng se golpeaban el pecho y culpaban de su desgracia al señor Shi. Éste les dijo: «La oportunidad es causa de prosperidad, y la inoportunidad, fuente de perdición. Y ha sido justamente la inoportunidad, y no un error en los actos, lo que ha hecho que siendo idénticos nuestros métodos, el vuestro y el mío, los resultados hayan sido tan diferentes. Además, en el mundo no hay principio eternamente verdadero ni acción que siempre sea mala. Lo que antes era válido, hoy ya no sirve; lo que hoy desechamos, tal vez mañana será de utilidad. No existe regla fija que determine este principio de la utilidad o inutilidad de las cosas. Aprovechar la ocasión, encontrar el momento oportuno, adaptarse a los acontecimientos, no hay receta para todo esto, es algo que corresponde a la inteligencia de cada uno. Si ésta no es suficiente, aunque tengas la erudición de Kong Qiu y el arte de Lü Shang,[6] vayas donde vayas te encontrarás ahogado por las dificultades.»

Los Meng, padre e hijos, tranquilizados, dijeron sin rencor alguno: «Ya nos hemos enterado, no hace falta que lo repitáis.»

9. El duque Wen de Jin[7] partió a una asamblea con los demás señores feudales, pues deseaba acordar un ataque contra Wei. El príncipe Chu levantó la mirada y se echó a reír. El duque le preguntó por la causa de su risa y él le respondió: «Vuestro vasallo se ríe al acordarse de lo que le sucedió a un vecino suyo. Cuando acompañaba a su mujer que iba a visitar a su familia, se encontró en el camino con una muchacha que recogía moras. Le gustó y se puso a charlar con ella. Y cuando se volvió a mirar se percató de que otro le estaba haciendo señas a su propia mujer. Ésa es la causa de mi risa.» El duque captó el sentido de aquellas palabras y retiró su propuesta. Regresó al frente de su ejército y cuando aún no había llegado se produjo un ataque a sus fronteras septentrionales.

10. Jin sufría una palabra de ladrones. Un hombre llamado Que Yong era capaz de reconocerlos con sólo mirar sus ojos y observando entre sus cejas averiguaba sus intenciones. El marqués de Jin[8] le confió como misión el descubrimiento de los ladrones. En cientos y miles de casos no hubo fallo alguno. El marqués de Jin no cabía en sí de gozo y dijo a Zhao Wenzi:[9] «He encontrado un hombre gracias al cual los ladrones desaparecerán del Estado, ¿qué más puedo hacer?» Wen zi le dijo: «Aunque mi soberano se apoye en las observaciones

de Que Yong para capturar a los ladrones, éstos no van a desaparecer. Y además Que Yong no podrá evitar su propia muerte.»

Al poco tiempo los ladrones se confabularon: «Que Yong es la causa de nuestra ruina.» Luego, de común acuerdo, asesinaron a Que Yong. El marqués de Jin, al enterarse, fue presa del pánico. Convocó inmediatamente a Wen zi y le dijo: «Tal como habías pronosticado han matado a Que Yong. ¿Qué puedo hacer ahora para capturar a los ladrones?» Wen zi le respondió: «Como dice el *Zhou Yan*:[10] "No es de buen augurio tratar de descubrir los peces en las profundidades; a causa de perdición será tratar de comprender lo que está oculto." Si mi señor quiere acabar con los ladrones lo mejor sería poner al frente del gobierno a un hombre sabio, para que sirva de ejemplo a los de arriba y haga cambiar a los de abajo. El pueblo entonces sentirá vergüenza en su corazón y a nadie se le ocurrirá robar.» Siguiendo el consejo, nombró a Sui Hui primer ministro y todos los ladrones se marcharon a Qin.

11. Regresaba Confucio a Lu procedente de Wei cuando se detuvo a descansar en un puente. Desde él contempló las aguas del río. Éstas se desplomaban desde una altura de treinta *ren* y su extensión abarcaba noventa *li*. Los peces y tortugas no podían nadar en aquellas aguas ni los cocodrilos habitar en ellas. Un hombre se disponía a cruzar el río. Confucio envió gente al borde del precipicio para detenerle y le dijo: «Este torrente tiene una altura de treinta *ren* y noventa *li* de extensión. Ni los peces y tortugas pueden nadar en él, ni en él mantenerse los cocodrilos. Es difícil pensar que pueda cruzarse a nado.» El hombre no le hizo caso. Se lanzó al agua, atravesó el río y volvió a salir. Confucio le preguntó: «¡Qué habilidad! ¿Existe algún secreto? ¿Cómo es posible entrar y volver a salir de esas aguas?» El hombre le respondió: «Cuando en primer lugar me lanzo al agua lo hago con plena sinceridad y confianza. En el momento de salir también me dejo llevar por la misma sinceridad y confianza. Esta sinceridad y confianza son las que protegen mi cuerpo en medio de las turbulentas aguas; yo no me atrevo a actuar por mí mismo. Ése es el secreto de que pueda sumergirme y volver a salir indemne.» Confucio les dijo a sus discípulos: «Fijaos bien todos vosotros: si con sinceridad y confianza se puede hacer que el agua nos sea algo familiar, con cuanta mayor razón si en vez del agua se trata de los hombres.»

12. El duque Bai[11] preguntó a Confucio: «¿Se puede uno entender con otra persona mediante adivinanzas?» Kong zi no contestó. El duque volvió a preguntar: «¿Qué se puede hacer si se tira una piedra al agua?» Confucio le dijo: «En Wu hay muy buenos buceadores que pueden bajar a recogerla.» «Y si se arroja agua al agua, ¿qué se puede hacer?», preguntó el duque. Confucio le dijo: «Yi Ya[12] distinguiría, probándolas, las aguas mezcladas de los ríos Zi y Sheng.»[13]

El duque Bai dijo: «Así que ¿no se puede uno entender con otro mediante adivinanzas?» Confucio le respondió: «¿Por qué no se va a poder? ¡Sólo se requiere que el otro capte el sentido de las palabras! El que capta el sentido de las palabras no se sirve de la palabra para hablar. Quien quiera coger peces deberá mojarse y quien quiera perseguir animales en el campo deberá correr. No son cosas agradables. Por eso la palabra suprema es el silencio y la suprema acción el no actuar. El que lucha movido por un conocimiento superficial, está acabado.»

El duque Bai no llegó a comprender a Confucio, y así fue como un día murió en el baño.

13. Xiang zi de Zhao[14] encomendó a Xin Zhi No zi que atacara a los Di.[15] Éstos fueron derrotados y las tropas de Zhao ocuparon los distritos de Zuo ren y Zhong ren. El general de Zhao envió mensajeros para que comunicaran la noticia a Xiang zi. Éste, que estaba comiendo, se entristeció. Quienes le acompañaban dijeron: «Apoderarse de dos ciudades en una mañana es algo que debería llenar de alegría a cualquiera, ¿cómo es posible que nuestro soberano, en cambio, se muestre pesaroso por ello?» Xiang zi dijo: «Las crecidas de los ríos no duran más de tres días y el sol no permanece más que un instante en el cénit. Hoy por hoy la virtud de Zhao no es suficiente para tal éxito. El hecho de conquistar dos ciudades en una mañana me hace presentir una ruina inminente.» Al enterarse Confucio de esto dijo: «¡Prosperará la casa de Zhao! Mientras que la tristeza acarrea prosperidad, la alegría es causa de perdición.»

Triunfar no es difícil, la dificultad reside en mantenerse tras la victoria. Un príncipe prudente sabe conservar su triunfo y por eso su felicidad se extiende a su descendencia. Los estados de Qi, Chu, Wu y Yue, todos ellos triunfaron en su momento, pero al final todos sucumbieron al no conseguir mantenerse en su victoria. Sólo el príncipe que posee el *dao* es capaz de permanecer en ella. Confucio poseía tal fuerza que era capaz de sostener la puerta del Estado, pero nunca quiso hacerse famoso por ello. Mo zi era un gran estratega, que tanto en la defensa como en el ataque superaba al mismo Gong shu Ban,[16] pero nunca quiso alcanzar renombre por su arte de la guerra. Por eso, quien sabe mantenerse en la victoria considera debilidad la fortaleza.

14. En Song vivía un hombre que le gustaba practicar las virtudes *ren yi*. Tal había sido el comportamiento habitual de su familia desde hacía tres generaciones. Un día, inexplicablemente, una de sus vacas negras parió un ternero blanco. Fue a consultar a Confucio, que le dijo: «Es un buen augurio. Ofrecedlo en sacrificio a *shang di*.»[17] Transcurrió un año y el padre de aquel hombre, inexplicablemente, perdió la vista.

La vaca volvió a parir un ternero blanco y el padre de nuevo mandó a su

hijo que fuera a consultar a Confucio. El hijo le preguntó: «¿Por qué volver a consultarle, si antes le consultamos y habéis perdido la vista?» Su padre le contestó: «Las palabras de un *sheng ren* al principio son adversas, pero luego resultan correctas. El caso aún no ha concluido. Vuelve a consultar con él.» Así hizo el hijo. Confucio le dijo: «Es un buen augurio.» Y de nuevo les indicó que sacrificaran el ternero. Tornó el hijo a su casa y transmitió a su padre la recomendación de Confucio. El padre dijo: «Hágase según las palabras de Confucio.» Al cabo de un año fue el hijo quien inexplicablemente se quedó ciego.

Un tiempo después el estado de Chu atacó Song. La ciudad asediada, fue tal el hambre que las gentes se intercambiaban a sus hijos para comérselos y hacían astillas con los huesos para prender fuego. Todos los hombres sanos sabían subir a las murallas para combatir y la mayoría de ellos pereció en la lucha. El padre y el hijo se libraron debido a su ceguera. Levantado el sitio por el enemigo, ambos recobraron la visión.

15. Un malabarista que vivía en Song se ofreció en cierta ocasión a Yuan de Song[18] para hacerle una demostración de sus habilidades. Yuan le hizo acudir a palacio para una actuación. El malabarista se ató a las piernas unos zancos el doble de altos que él y sobre ellos se puso a correr y saltar. Luego tomó siete espadas y las lanzaba para recogerlas al vuelo de modo que en todo momento cinco de ellas estaban en el aire. Al príncipe Yuan le causó aquello una gran impresión y recompensó al malabarista con oro y brocados.

Otro malabarista, que sabía ejecutar el número de la golondrina, se enteró y fue a ofrecerse al príncipe Yuan. Éste montó en cólera y dijo: «El otro día uno de esos volatineros actuó en mi presencia. Son habilidades sin ninguna utilidad, sólo que me sorprendió en un momento de euforia y por eso le regalé oro y brocados. Este otro seguramente se ha enterado y viene con la esperanza de que también a él le recompense.» Fue encarcelado y sometido a castigo y al cabo de un mes le soltaron.

16. El duque Mu de Qin[19] le dijo a Bo Yue:[20] «Sois ya anciano, ¿acaso no hay entre vuestros hijos y nietos quien pueda encargarse de buscar caballos?» Bo Yue le contestó: «A los buenos caballos se los conoce por su aspecto, por sus músculos y huesos. Pero al caballo superior es como si se escondiera, no hay manera de descubrirlo. Cuando galopa es raudo como una flecha; no levanta polvareda ni deja huella. Mis hijos no son gente de gran talento. Se les puede enseñar a distinguir un buen caballo, pero son incapaces de aprender a descubrir un caballo superior. Vuestro vasallo tiene un amigo llamado Jiu Fang Gao. Con él ha acarreado leña y víveres. En cuestión de caballos su talento no va a la zaga del de vuestro vasallo. Os ruego que le concedáis una audiencia.»

El duque Mu recibió en audiencia a Jiu Fang Gao y le encomendó la misión

de buscar un caballo superior. Al cabo de tres meses Jiu Fang Gao regresó e informó al duque: «He encontrado el caballo, en Sha qiu.» El duque le preguntó: «¿Cómo es?» «Es una yegua baya», le dijo Jiu Fang Gao. Mandó el duque que fueran a buscarla y resultó ser un caballo hito. El duque Mu, enojado, llamó a Bo Yue y le dijo: «¡Un verdadero desastre! Vuestro recomendado para buscar caballos ni siquiera sabe distinguir el color del pelaje o el sexo del animal, ¿cómo va a poder descubrir un caballo superior?»

Bo Yue suspiró profundamente y dijo al duque: «¡Hasta ese punto ha llegado! Es la prueba de que su talento es infinitamente superior al mío. Lo que Gao observa es la naturaleza de los seres: capta su esencia y prescinde de sus accidentes, estudia el fondo y prescinde del exterior. Sólo mira lo que debe mirar y no mira lo que no debe mirar. Sólo observa lo que tiene que observar y deja a un lado lo que no tiene que observar. Ese método de Gao para observar las cosas es mucho más importante que el simple arte de descubrir buenos caballos.» Llegó el caballo y, en efecto, era un caballo superior.

17. El rey Zhuang de Chu[21] preguntó a Zhan He: «¿Cómo se debe gobernar el Estado?» Zhan He le respondió: «Vuestro vasallo sabe bien cómo gobernar su propia persona, pero no cómo gobernar el Estado.» El rey le dijo: «Mi humilde persona ha recibido en herencia los templos y la patria de sus antepasados, desearía aprender cómo conservarlos.» Zhan He le dijo: «Vuestro vasallo nunca ha oído hablar de que en un Estado reine el desorden cuando se controla la propia persona, como tampoco nunca ha sabido de un Estado en orden cuando la propia persona cae en el desorden. De ahí deduzco que la causa está en la propia persona, aunque no me atrevo a hablar de los resultados finales.» El rey de Chu exclamó: «¡Muy bien!»

18. Un anciano de Hu qiu[22] dijo a Sun Shu Ao:[23] «¿Sabéis cuáles son las tres cosas que provocan el resentimiento de los hombres?» Sun Shu Ao le preguntó: «¿Cuáles son?» Respondió: «Los hombres de alto rango son envidiados por los demás; los grandes funcionarios, odiados por el soberano; los poseedores de sustancias rentas, objetos de resentimiento.»

Sun Shun Ao dijo: «Cuanto más alto sea mi rango, más baja será mi autoestima. Cuanto más importante sea mi cargo, más modesto será mi corazón. Cuanto mayores sean mis rentas, más cantidad de ellas repartiré en ayudas. ¿Podré así evitar esos tres resentimientos?»

19. Sun Shu Ao, enfermo, estaba a las puertas de la muerte. Llamó a su hijo y le aconsejó: «En repetidas ocasiones el rey ha querido entregarme un feudo, pero yo nunca he aceptado. Cuando muera, el rey te entregará a ti un

feudo, pero tú de ninguna manera aceptes unas tierras feraces. En los límites entre los estados de Chu y Yue está Qin qiu.[24] Es una tierra pobre y su nombre inspira recelo a la gente. Los habitantes de Chu creen en los espíritus y los de Yue en los de buen agüero. Por eso ese lugar se podrá conservar por mucho tiempo. No aceptes otro.» Sun Shu Ao murió y, efectivamente, el rey concedió un feudo de rica tierra a su hijo. Éste lo rehusó y solicitó le fuera concedido Qin qiu. Hasta hoy lo han conservado.

20. Niu Que era un *da ru* (gran letrado confuciano) que vivía en Shang di. Un día que viajaba a Han da[25] tropezó con unos bandidos en Ou sha. Le despojaron de todas sus ropas y le quitaron el carruaje y los bueyes. Niu Que se marchó caminando. Se le veía alegre, sin sombra de pesar o tristeza. Los bandidos fueron tras él y le preguntaron la razón de su actitud. Él les dijo: «Un hombre superior no pone en peligro su persona por causa de aquélla que sirven para conservarla.» Los bandidos dijeron: «¡Ah! ¡Se trata de un sabio! —acto seguido consultaron entre sí—: Si ese sabio va a ver al príncipe de Zhao, y empiezan a ocuparse de nosotros, es seguro que nos encontraremos en grave peligro. Es mejor matarle.» Le alcanzaron, pues, y le dieron muerte.

Un hombre de Yan se enteró de lo sucedido y reuniendo a todo su clan les aconsejó: «Si os encontráis con salteadores no se os ocurra comportaros como Niu Que, el de Shang di.» Todos aceptaron la recomendación. Al poco tiempo uno de sus hermanos menores se dirigió a Qin. En las cercanías del paso fronterizo fue interceptado por unos bandidos. Recordando la recomendación de su hermano, se resistió violentamente. No pudo con ellos y cuando los bandidos se alejaban corrió detrás y les suplicó le devolvieran lo que le habían robado. Furiosos le dijeron: «¡Demasiado hemos hecho perdonándote la vida! Y ahora tú no dejas de seguirnos y vas a hacer que nos descubran. Siendo como somos bandidos, ¿qué se nos da el ser benevolentes?» Y entonces le mataron y también a los cuatro o cinco hombres que le acompañaban.

21. Yu era uno de los hombres más ricos de Liang.[26] Su casa nadaba en la abundancia: oro y ricas telas, así como objetos de gran valor en cantidad incalculable. Un día dio una fiesta en su mansión, situada en la calle principal. Músicos y vino, y en el piso superior se organizó una partida de dados. En el momento en que pasaba por la calle un grupo de espadachines, en el piso superior un jugador al lanzar los dados y ganar la partida rompió a reír y, al mismo tiempo, un milano que volaba sobre la calle dejó caer una rata muerta que alcanzó a los espadachines. Éstos comentaron entre sí: «Dura ya mucho tiempo la riqueza y la alegría de Yu, quien, encima, se muestra despectivo con los demás. ¡Nunca le hemos ofendido y ahora él nos humilla con esta rata podrida! Si no vengamos esta ofensa, nadie en el mundo nos tendrá por valientes. Unamos

nuestras fuerzas y nuestras voluntades y con todos nuestros camaradas podremos, sin lugar a dudas, destruir la casa de Yu.» Todos los miembros del grupo estuvieron de acuerdo.

Llegada la noche del día señalado se reunió un gran número de hombres armados y asaltaron la mansión de Yu. Quedó totalmente destruida.

22. En el este vivía un hombre llamado Yuan Jing Mu. En el curso de un viaje, se quedó sin comida a medio camino. Un bandido de Hu fu, de nombre Qiu, le vio y bajó a socorrerle. Le dio agua y comida. Yuan Jing Mu, después de tres bocados y tragos, pudo mirar a quien le ayudaba y le preguntó: «¿Quién sois?» Le respondió: «Soy de Hu fu y me llamo Qiu.» Yuan Jing Mu exclamó: «¡Cómo! ¡Eres un bandido! ¿Por qué me has dado de comer? Mi sentido de la rectitud me impide alimentarme de tu comida.» Apoyó ambas manos en el suelo y trató de vomitar, pero no lo consiguió, tan sólo salió de su boca el sonido de las arcadas. Luego se dejó caer por tierra y murió.

El hombre de Hu fu era un bandido, pero su acción de dar comida no era un acto de bandidaje. Considerar la acción de dar de comer como un acto de bandidaje porque procede de un bandido es perder el sentido de la diferencia entre nombre y realidad.

23. Zhu Li Shu estaba al servicio del duque Ao de Ju.[27] Considerando que el duque no sabía reconocer sus méritos, se retiró a vivir apartado al borde del mar. En verano se alimentaba de castañas de agua y en invierno comía bellotas y castañas. Un día el duque Ao de Ju se encontró en grandes dificultades y Zhu Li Shu se despidió de sus amigos para acudir junto al duque y morir por él. Sus amigos le dijeron: «Antes pensabais que el duque no sabía reconocer vuestros méritos y por eso le abandonasteis, y ahora vais con él a dejar si es preciso vuestra vida. Esa actitud equivale a suprimir la diferencia entre el saber y el no saber reconocer los méritos por parte del duque.» Zhu Li Shu les dijo: «¡No! Le abandoné porque pensaba que él no sabía reconocer mis méritos. Si ahora muero por ayudarle será la prueba definitiva de que efectivamente no sabía reconocer mis méritos. Mi muerte servirá de vergüenza para todos los soberanos de futuras generaciones que no sepan reconocer los méritos de sus vasallos.»

Cuando el soberano sabe reconocer los méritos, se está dispuesto a morir por él; si no sabe reconocer los méritos, no hay razón para sacrificarse por él: ése es el camino correcto que se debe seguir. Fue el resentimiento lo que llevó a Zhu Li Shu a olvidar su propia persona.

24. Yang Zhu dijo: «Si de nosotros sale el bien, sus frutos vuelven a nosotros. Si es el odio lo que parte de nosotros, a nosotros vendrá la desgracia. Así deben ser nuestros sentimientos: partir de estas consideraciones y adaptarse al mundo exterior. Por eso el sabio presta gran atención a lo que de él sale.»

25. Un vecino de Yang zi perdió una oveja. Para encontrarla movilizó a todos sus parientes y pidió la colaboración de los criados de Yang zi. Éste le dijo: «¡Cómo! ¿Tanta gente para buscar una oveja perdida?» «El camino tiene muchos ramales», le explicó el vecino. Cuando regresaron le preguntó: «¿La habéis encontrado?» «Se ha perdido», le dijo. «¿Cómo se ha podido perder?» «En los ramales del camino había a su vez muchos otros ramales. No sabíamos por dónde podía haber tirado la oveja. Así que nos hemos tenido que dar la vuelta.» El rostro de Yang zi se ensombreció. Estuvo largo rato sin decir palabra y en todo el día no sonrió. Sus discípulos, extrañados, le preguntaron: «Una oveja es animal de poco valor y además no es de nuestra propiedad, ¿por qué entonces, ese vuestro silencio y falta de alegría?» Yang zi no les respondió y sus discípulos no supieron averiguar lo que le pasaba.

Uno de los discípulos, Meng Sun Yang, salió y le contó lo sucedido a Xin Du zi. A los pocos días Xin Du zi fue a ver al maestro en compañía de Meng Sun Yang y le preguntó: «Hace tiempo hubo tres hermanos que peregrinaron por Lu y Qi. Allí estudiaron con el mismo maestro. Cuando hubieron penetrado la doctrina de las virtudes *ren yi* (bondad y justicia) regresaron a su hogar. Su padre les preguntó: "¿En qué consiste la doctrina de la bondad y la justicia?" El hermano mayor le contestó: "La bondad y la justicia nos hace cuidar la propia persona y renunciar a la búsqueda de renombre." El mediano dijo: "La bondad y la justicia nos hace sacrificar la propia vida en aras de un renombre." Y el menor: "La bondad y la justicia nos hacen cultivar al mismo tiempo la propia persona y el renombre." Aunque los tres habían estudiado con el mismo maestro confuciano, sus interpretaciones de la doctrina eran completamente distintas. ¿Quién de ellos tenía razón?»

Yang zi le contestó: «Había un hombre que vivía a la orilla de un río. Estaba familiarizado con las aguas, en las que nadaba sin ningún temor. Trabajaba de balsero y con lo que ganaba podía alimentar cien bocas. Y así fue como empezaron a acudir en tropel numerosos discípulos, con sus provisiones, para aprender de él. La mitad de ellos se ahogó. Lo que querían era aprender a nadar y no aprender a ahogarse. Y, sin embargo, ése fue el resultado desde el punto de vista del beneficio-perjuicio. ¿Quién piensas tú que estaba equivocado y quién en razón?»

Xin Du zi salió sin decir palabra. Meng Sun Yang le dijo en tono de reproche: «¿Por qué le has preguntado con tanto rodeo al maestro y él te ha contestado de forma tan oscura? Cada vez lo entiendo menos.» Xin Du zi le dijo: «Se pierde una oveja porque el ancho camino tiene muchos ramales.

El estudioso pierde su vida debido a la diversidad de teorías. En su raíz, la doctrina es una, sin diferencias. Son sus interpretaciones las que se multiplican. Sólo cuando se retorna a la igualdad y la unidad radical es posible evitar la perdición. Tú has crecido a la sombra del maestro y has estudiado su doctrina y, sin embargo, eres incapaz de comprender sus metáforas. ¡Lástima!»

26. El hermano menor de Yang Zhu se llamaba Bu. Un día salió de casa vestido de blanco. Luego se puso a llover y se quitó el traje blanco y se puso uno negro. Así, de negro, volvió a su casa. Su perro no le reconoció y le recibió con ladridos. Yang Bu, furioso, quiso pegar al perro. Yang Zhu le dijo: «¡No le pegues! Tú hubieras hecho lo mismo. Si tu perro hubiera salido blanco de casa y regresado negro, ¿acaso no te hubiera extrañado?»

27. Yang Zhu dijo: «Quien practica el bien no lo hace con vistas a la fama, pero la fama sigue a sus acciones. Con la fama no espera obtener beneficio alguno, pero los beneficios llegan tras ella. Con los beneficios no espera que le surjan disputas, pero las disputas acaban por alcanzarle. Por eso el hombre superior no dejará de guardarse de hacer el bien.»

28. En otro tiempo hubo un hombre que decía poseer el conocimiento del *dao* de la inmortalidad. El soberano de Yan envió un mensajero para invitarle. El mensajero no fue demasiado rápido y cuando llegó el hombre había muerto. El soberano, enojado con el mensajero, se disponía a ordenar su ejecución. Por suerte, uno de sus ministros le advirtió: «Lo que más preocupa al hombre es la muerte y no hay cosa que más valore que la vida. ¿Cómo iba aquel hombre a poder conseguir la inmortalidad para vos, si él mismo perdió su vida?» Al oír esto, el soberano no ejecutó al mensajero.

Qi zi, otro que deseaba aprender el *dao* de la inmortalidad, cuando supo la muerte de aquel hombre, se golpeó el pecho lleno de rabia. Fu zi al enterarse le dijo con sorna: «Lo que tú querías aprender era cómo alcanzar la inmortalidad. Ese hombre ha muerto y tú te lamentas. Eso es no saber lo que querías aprender.»

Hu zi dijo: «Lo que dice Fu zi no es cierto. Hay personas que aunque poseen un método no pueden ponerlo en práctica, y también hay quien podría ponerlo en práctica, pero carece de él. En Wei vivía un hombre muy experto en cálculo. A punto de morir comunicó a su hijo el secreto de su técnica. El hijo aunque recordaba las palabras de su padre no era capaz de aplicarlas correctamente. Otra persona le preguntó por aquella técnica y el hijo le descubrió lo que su padre le había dicho. Y este otro, empleando lo que le habían referido,

puso en práctica aquella técnica de forma tal que no iba a la zaga del padre. De modo que, ¿por qué el fallecido no iba a poder explicar el método de conservar la vida?»

29. Las gentes de Han dan solían ofrecer tórtolas a Jian zi[28] con ocasión del año nuevo. Jian zi se sentía muy satisfecho y les recompensaba generosamente. Un huésped le pregunto el porqué de aquella conducta y Jian zi le respondió: «Cuando en el año nuevo se deja en libertad a un ser vivo, uno demuestra su generosidad.» El huésped le dijo: «La gente sabe que a vos os gusta dejarlas en libertad, y por eso compiten entre sí para capturarlas. Pero en esta cacería son muchas las tórtolas que mueren. Si vos verdaderamente deseáis que vivan sería mejor que prohibierais a la gente su captura. Si se las caza para luego soltarlas, la generosidad no compensa el daño causado por su captura.» «Es cierto», dijo Jian zi.

30. Tian de Qi[29] daba en el jardín de su casa un banquete al que asistían mil comensales. Cuando se sirvió el pescado y los patos, Tian lanzó un suspiro y dijo: «¡Cuán generoso es el cielo con el hombre! Para su provecho hace crecer los cinco cereales y nacer los peces y las aves.» La aprobación de todos los invitados resonó en el jardín.

El hijo del señor Pao, de doce años, que estaba sentado en segunda fila, avanzó y dijo: «Las cosas no son como vos decís. Todos los seres del mundo son de diferentes especies, pero su vida en nada difiere de la nuestra. No se puede decir que unas especies sean nobles y otras despreciables. La jerarquía entre ellas se basa en el tamaño, la inteligencia o la fuerza. Unas se comen a las otras, pero eso no es algo determinado por su propia naturaleza. El hombre se apodera de aquello que le sirve de alimento y se lo come, mas ¿cómo podría afirmarse que el cielo lo ha engendrado para el hombre? Los mosquitos y cínifes nos pican la piel y los tigres y lobos devoran la carne humana, ¿acaso se puede decir que el cielo ha engendrado al hombre para los mosquitos y la carne humana para los tigres y lobos?»

31. En Qi había un pobre que a menudo mendigaba en el mercado de la ciudad. Los habitantes del mercado, molestos por la frecuencia de sus demandas, acabaron por no darle nada. Entonces el mendigo se fue a los establos de la familia Tian y allí se ganaba la comida sirviendo al veterinario. Las gentes del barrio se rieron de él: «¿No es una vergüenza ganarse el sustento sirviendo a un veterinario?» El mendigo les respondió: «La mayor vergüenza del mundo es la mendicidad; si vosotros no la consideráis una deshonra, ¿por qué tener por vergonzoso el trabajo de un veterinario?»

32. Un hombre de Song encontró en un camino un contrato que alguien había tirado. Regresó a su casa y lo escondió. Contó en secreto las marcas de las cantidades en el contrato y dijo a su vecino: «Un día de éstos me verás rico.»

33. Un hombre tenía un plátano seco. Un vecino suyo le dijo: «Un plátano seco trae mala suerte.» Acto seguido el hombre cortó el árbol. El padre del vecino le pidió el árbol para hacer leña de él. Enojado dijo entonces: «El padre de mi vecino lo único que quería era el árbol para hacer leña y por eso me han hecho cortarlo. ¿Es posible que un vecino sea tan peligroso?»

34. Un hombre perdió su hacha. Sospechaba del hijo de su vecino. Al observar su forma de caminar, le parecía que era la propia de un ladrón de hachas; su fisonomía, la de un ladrón de hachas; todos sus movimientos y gestos eran sin excepción los propios de un ladrón de hachas.

Al poco tiempo, el hombre fue a cavar al valle y se encontró su hacha. Al día siguiente, cuando volvió a ver al hijo de su vecino, ni uno solo de sus movimientos o gestos le parecieron los de un ladrón de hachas.

35. El duque Bai Sheng,[30] enfrascado en sus proyectos de agitación, despidió a la corte y permaneció en pie apoyado en su bastón invertido. La punta aguzada del bastón le penetró en la barbilla y la sangre rodó hasta el piso sin que él, absorto, se percatara. Los habitantes de Zheng comentaron al enterarse: «¿De qué no podrá olvidarse, si se ha llegado a olvidar de su propia cabeza?» Cuando el pensamiento se concentra en una idea, al caminar se tropieza con lc árboles y en los hoyos, y la cabeza da contra las ramas de los árboles, y toc ello sucede sin que uno se dé cuenta.

36. Hace tiempo vivió en Qi un hombre cuya ambición era poseer oro. Un día se levantó al rayar el día, se vistió, se puso el gorro y dirigióse al mercado. Al llegar ante un puesto de venta de oro, se apoderó de éste y escapó. Un alguacil lo detuvo. «¿Cómo se te ha ocurrido coger el oro en presencia de tanta gente?», le preguntó. «Cuando he cogido el oro no veía a la gente, sólo veía el oro», le respondió.

NOTAS A LA INTRODUCCIÓN

1. El *Lao zi*, más conocido en Occidente como «Tao le king», es la mis antigua y más importante de las obras taoístas conservadas. Se atribuye a Lao Dan (v. nota 17), aunque otros consideran que fue escrita por Guan Yin (v. nota 12). Está compuesto por ochenta y un capítulos, agrupados en dos libros: el del *dao* y el del *de* (Tao y Te), de ahí el título de «Tao le king» (Clásico del Tao y de su virtud [de]). Sin embargo, el descubrimiento en 1973 de un texto más antiguo que los conservados hasta hoy (el texto de Ma wang dui, del s. II a.n.e.), ha supuesto una serie de revisiones en cuanto a la fecha, estructura y ciertos elementos ideológicos del *Lao zi*. En este texto, el orden de los dos libros aparece invertido: primero vienen los cuarenta y cuatro capítulos del libro del de y a continuación los treinta y siete del libro del *dao*, con un total de 5.467 ideogramas (sobre este texto del *Lao zi*, cf. nuestra traducción: *lao zi, El libro del dao*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1983, 3.ª ed.). El *Zhuang zi* consta de treinta y tres libros, escritos sucesivamente durante la época Zhan Guo (ss. V-III a.n.e.) por Zhuang Zhou y sus discípulos.

2. Una de las «veinticuatro historias». Escrito por ban gu, de la dinastía dong han. Consta de 120 volúmenes.

3. Sobre Yang Zhu, véase la Introducción, pp. 10 y ss.

4. El *Guan zi* es una obra atribuida a Guan Zhong, pero escrita realmente por filósofos posteriores, de las épocas Zhan Guo y Xi Han. Es una obra ecléctica en la que se me/clan libros legistas, taoístas, de la escuela del *yin yang* y también elementos confucianos. Comprendía ochenta y seis libros, de los que diez se han perdido. El *Huai Nan zi*, también llamado *Huai non hong lie*, fue redactado bajo la dirección de Liu An, señor de Huai Nan en el siglo II a.n.e. En él se mezclan taoísmo y escuela del *yin yang*. Sólo se conservan los veintiún libros de su primera parte (*Nei shu*); las otras dos (*Zhong shu* y *Wai shu*) se han perdido. El *Lü shi Chun qiu*, también conocido como *Lü lan*, fue compuesto por Lü Buwei a finales de la época Zhan Guo. De carácter ecléctico, aunque predomina en él la ideología confuciana.

5. Filósofo taoísta de Ji xia (Qi) de la época Zhan Guo. Natural de Song, también se le conoce por Song Keng y Song Rong.

6. Compañero de Song Jiang Ji xia. Natural de Qi, en el *Yi wen zhi* del *Han shu* se le incluye no entre los taoístas sino entre los logicistas (o escuela de los nombres).

7. Escuela filosófica del período Zhan Guo que explicaba el universo a partir del principio dialéctico del *yin yang* y de los cinco elementos (*wu xing*). Su principal representante fue Zou Yan. En cuanto al *yin yang*, originariamente estos dos ideogramas debieron significar sombrío e iluminado por el sol respectivamente. De ahí pasaron luego

a significar femenino y masculino. Por último se convirtieron en concepto de las dos fuerzas o principios fundamentales del universo. En los hexagramas del *Yi jing* la línea continua es *yang* y la discontinua *yin*.

8. El *wu wei* (la no acción, la no intervención) es una categoría que impregna todo el pensamiento taoísta desde sus más profundas concepciones metafísicas hasta la práctica moral y política. Cf., Introducción, La doctrina taoísta, pp. 22 y ss.

9. La escuela de los legistas (*fa jia*) fue una de las seis grandes escuelas de la época Zhan Guo, opuesta al confucianismo. Sus principales figuras fueron Shang Yang, Xun Kuang y Han Fei. Representaba los intereses de la nueva clase de los terratenientes; su concepción materialista de «el hombre vence al cielo» chocaba con la sumisión confuciana a la voluntad celestial. Partidarios de las reformas sociales progresistas, los legistas aspiraban a sustituir el «gobierno mediante los ritos» (*li zhi*), propio del sistema esclavista, por el «gobierno mediante las leyes» (*fa zhi*).

10. Natural de Zhao, Shen Dao (395-315 a.n.e.) enseñó en Ji xia, en tiempos del rey Xuan de Qi. Su filosofía es una síntesis de taoísmo y legismo. El *Yi wen zhi* del *Han shu* le incluye entre los legistas.

11. Natural de Qi, fue compañero de Shen Dao en Ji xia. El *Yi wen zhi*, en cambio, a él le incluye entre los taoístas.

12. El verdadero nombre de Guan Yin era Yin Xi, y su sobrenombre (*zi*) Gong Du. Llamado Guan Yin por ser el jefe del puesto fronterizo (*guan*) de Han gu. Algunos le identifican con Huan Yuan, un taoísta de la época Zhan Guo, natural de Chu y que enseñó en Ji xia.

13. En el *Yi wen zhi* del *Han shu* se menciona la obra *Huang di si jing* (Los cuatro clásicos del Emperador Amarillo), hoy día perdida. Algunos eruditos piensan que los cuatro textos descubiertos junto al *Lao zi* en Ma wang dui el año 1973 podrían ser dicha obra (Cf., Tang Lang, *Huang di si jing chu tan*, Wen wu, 1974, n.º 10, Pekín). Respecto de Huang di, véase la nota 1 al *Huang di*.

14. Chun qiu (Primavera y otoño) fue en principio el título de una obra de carácter histórico del estado de Lu. En ella se registran los acontecimientos que tuvieron lugar entre el año 722 y el año 481 a.n.e. Posteriormente se denominó, en la cronología oficial china, época de Chun qiu a la que se extiende del año 770 (fundación de la dinastía Dong Zhou) hasta el 476 a.n.e.

15. Cf., note 1 al *Huang di*.

16. Sobre el *dao* (Tao), véase Introducción, La doctrina taoísta, pp. 22 y ss.

17. Personaje de finales del período Chun qiu, al que se considera iniciador junto con el legendario Huang di del pensamiento taoísta. También conocido como Li Er, su sobrenombre (*zi*) era Bo Yang; Dan fue su *shi* (nombre póstumo). Según la tradición, habría nacido en Chu, en Ku xian (hoy Lu yi. He nan). Durante un tiempo fue archivero en la corte de los Zhou. En sus últimos años se retiró a Pei, donde enseñó su doctrina acerca del *dao* y su virtud (*de*); enseñanzas que serían luego recogidas en el *Dao de jing* (el clásico del *dao* y su virtud), más conocido en China como el *Lao zi*. Ya anciano, emprendió un viaje al oeste, donde sus huellas se pierden.

18. Los «tres soberanos» (otros traducen *san huang* por «los tres augustos») fueron, según algunos historiadores. Sui Ren, Fu Xi y Shen Nong. Otros ven en ellos a Fu Xi, Shen Nong y Huang di. Sui Ren es una figura mitológica a la que se atribuye el descubrimiento del fuego. Sobre Fu Xi y Shen Nong, véase nota 56 al *Huang di*. Sobre Huang di, véase nota 1 al *Huang di*. No hay unanimidad de criterio entre los historiado-

res a la hora de identificar a los «cinco emperadores» (*wu di*). Según el más aceptado, el de Si-ma Qian, fueron: Huang di, Zhuan Xu, Di Ku, Yao y Shun. Para otros, fueron Shao Hao, Zhuan Xu, Di Ku, Yao y Shun. Finalmente, otra opinión, poco probable: Tai Hao (Fu Xi), Shen Nong, Huang di, Shao Hao y Zhuan Xu. A todos ellos se les sitúa a lo largo del III milenio a.n.e.

19. La dinastía Shang o Yin fue fundada en el siglo XVI a.n.e. por Tang. Se prolongó hasta el siglo XI a.n.e. en que Zhou, el último soberano de la dinastía, fue derrotado por Zhou Wu Wang (el rey Wu de Zhou), quien fundó la dinastía de los Zhou occidentales (Xi Zhou) el año 1066. La capital de esta nueva dinastía se llamaba Hao (cerca de la actual Xi an). Fue la época de máximo esplendor de la sociedad esclavista, basada en el gobierno por los ritos (*li zhi*). El año 771 a.n.e. el rey You muere violentamente y su sucesor, el rey Ping, traslada la capital hacia el este, a Luo yi (actual Luo yang). Comienza entonces la dinastía Dong Zhou (Zhou orientales), en progresiva decadencia hasta su destrucción el año 256 a.n.e. a manos del estado de Qin, fundador de una nueva dinastía.

20. Según la historia tradicional china, la dinastía Xia fue fundada por el legendario Yu hacia el siglo XXI a.n.e. y se prolongó hasta el siglo XVI. El último monarca, Jie, fue derrotado por Tang, que fundó la dinastía de los Shang.

21. *Ru jia* es el nombre con que se conoce a la escuela confuciana. Esta escuela tiene como máximos representantes a Confucio y a Mencio (Meng zi). En un principio el término *ru* designaba, durante la época Chun qiu, a los músicos que actuaban en la ceremonias y ritos de la nobleza esclavista. El concepto clave de la escuela es el *ren*, la virtud de la bondad, entendida como autodominio y adecuación a los ritos tradicionales. Su programa político, retomar a los ritos de Zhou, es decir, retomar y consolidar el sistema esclavista. Sostiene la teoría de la voluntad del cielo, según la cual todo está dispuesto por el cielo sin que el hombre pueda modificar esa voluntad celestial. Defiende el apriorismo al afirmar que hay hombres superiores que nacen sabiendo. Se opone a las renovaciones y reformas sobre la base de su doctrina de la moderación y el mantenimiento de la tradición.

22. Confucio (551-479 a.n.e.) se llamaba Kong Qiu; su *zi* era Zhong Ni. Natural de Zou yi, en Lu (hoy Qu fu, en la provincia de Shan dong). Llegó a desempeñar el cargo de ministro en Lu. Luego se dedicó a la enseñanza de sus numerosos discípulos, y recorrió los diferentes estados de China ofreciendo a sus gobernantes sus doctrinas ético-políticas. Sus dichos y hechos fueron recopilados por sus discípulos en el *Lun yu* («Analectas»).

23. El estado de Qi fue uno de tos grandes Estados de tiempos de la dinastía Zhou, situado en la parte central de la actual provincia de Shan dong. Su capital fue Ying qiu. El duque Huan de Qi, a finales del período Chun qiu, nombró ministro a Cuan Zhong, quien con sus medidas de gobierno inspiradas en el legismo llevó a Qi a la hegemonía sobre los demás Estados. Posteriormente el clan de Tian expulsó al clan de Jiang, que hasta entonces había ocupado el señorío del Estado, y fundó una nueva dinastía ducal en Qi. En el año 221 a.n.e. Qi fue conquistado y anexionado por Qin.

El estado de Jin estaba situado en la actual provincia de Shan xi y sur de la provincia de He bei; su capital fue sucesivamente Yi (hoy Yi cheng, Shan xi), Qu wo, Jiang, y Xin tian (al SO de la actual Hou ma). En el período Chun qiu el marqués Wen fue uno de los cinco soberanos hegemónicos. El año 376 a.n.e. las tres grandes familias de los Han, Zhao y Wei se repartieron el estado de Jin y fundaron los tres Estados de sus respectivos nombres.

Qin estaba situado en el territorio de las actuales provincias de Gan su y Shan xi. Su

capital estuvo primero en Yong (hoy Feng xiang, Shan xi) y luego en Xian yang. En la época Zhan Guo, el duque Xiao (361-337 a.n.e.) encomendó a Shang Yang una serie de reformas de carácter legista que fueron los cimientos del poderío posterior de Qin; poderlo que desembocó en la unificación de China por Qin shi huang el año 221 a.n.e.

Song ocupaba el actual distrito de Shang qiu (He nan). Desapareció en el año 286 a.n.e. anexionado por Qi.

Chu estuvo situado en el territorio de las actuales provincias de Hu nan y Hu bei. Sus fronteras se extendieron hasta las actuales provincias de An hui y He nan. Su capital estuvo primero en Ying (hoy Jiang ling, He bei), luego en Chen (hoy Huai yin, He nan) y Shou chun (hoy Shou xian, An hui). Desapareció, conquistado por Qin, el año 223 a.n.e.

24. Uno de los Estados menores de tiempos de la dinastía Zhou, ubicado en la región sur de la actual provincia de Shan dong. Fue fundado por Ji Dan, quien lo recibió en feudo de su hermano mayor, el rey Wu de Zhou. Desapareció, conquistado por Chu, el año 256 a.n.e.

25. Yan fue uno de los siete grandes Estados de la época Zhan Guo que se extendía por el norte de la actual provincia de He bei, y por el sur de la provincia de Liao ning. Fue conquistado por el estado de Qin el año 222 a.n.e.

Han estaba situado en la parte central de la actual provincia de He nan y en el SE de Shan xi. Su capital estuvo primero en Yang di (hoy Yu xian. He nan) y luego en Xin zheng. El año 230 a.n.e. fue conquistado por Qin.

Zhao ocupaba el sur de la actual provincia de He bei y el este de la de Shan xi. Surgió como consecuencia de la desmembración del estado de Jin (cf., nota 23). Fue conquistado el año 222 a.n.e. por Qin.

Wei estaba situado en el norte de la actual provincia de He nan y al SO de Shan xi. Tuvo su capital primero en An yi (hoy Xia xian, Shan xi) y posteriormente en Da liang (hoy Kai feng. He nan). En tiempos del marqués Wen. Li Kui, político legista, llevó a cabo una serie de reformas político-sociales que hicieron de Wei uno de los siete grandes Estados de la época. Fue conquistado por Qin el año 225 a.n.e.

26. Qin shi huang (259-210) se llamaba Ying Zheng. Fue el más eminente representante político de la nueva clase de los terratenientes. Con la unificación del Imperio, unificó también la escritura, la moneda y los pesos y medidas. Aplicó con energía la línea legista y reprimió los intentos restauracionistas de los nobles esclavistas apoyados en el confucianismo.

27. Shen *ren* eran llamados los hombres sabios y virtuosos de la antigüedad. Para el taoísmo, en particular, *sheng ren* es el sabio que ha penetrado en la armonía universal.

28. El ideograma *zhi*, que significa llegar, se emplea también en el sentido de «alcanzar el punto más alto». Así pues, el *zhi ren* sería el hombre que ha llegado a la cumbre de la perfección.

29. Primera obra china de carácter histórico general. Escrita por Si-ma Qian, de la dinastía Han de) Oeste. Consta de ciento treinta libros. Abarca la historia china desde la alta antigüedad hasta el reinado del emperador Wu de la dinastía Han.

30. Estas seis escuelas eran, además de la taoísta, la confuciana (*ru jia*), la legista (*fa jia*), la moísta (*mo jia*), la logicista o de los nombres (*ming jia*) y la del *yin yang* (*yin yang jia*).

31. Cf., nota 17.

32. Obra redactada por los discípulos de Confucio, después de su muerte. Consta de veinte libros, cuyos títulos provienen de los dos o tres ideogramas iniciales de cada uno.

Recogen los discursos y hechos históricos de Confucio, a través de los cuales se da a conocer su pensamiento filosófico, político y moral. Es uno de los «Cuatro libros» (*Si shu*) confucianos.

33. Para más detalles sobre Yang Zhu, véase nota 1 al *Yang Zhu*.

34. Cf., *Zhuang zi. Yu yan pian*.

35. Cf., Liu Xiang, *Shuo fan, Zheng li pian*. Liu Xiang (77-6 a.n.e.) fue un erudito confuciano, bibliógrafo y literato. Natural de Pei, su nombre era Geng Sheng y su *zi* Zi Zheng.

36. Liang empezó a llamarse el estado de Wei tras el desplazamiento de su capital a la ciudad de Da liang.

37. «De las palabras (doctrinas) del mundo, las que no son de Yang (Zhu) lo son de Mo (Di)». (*Meng zi, Teng Wen Gong xia*).

38. *Meng zi. Jin xin*. Sin duda aquí Meng zi, llevado por su enemiga hacia el taoísmo, tergiversa el pensamiento de Yang Zhu.

39. *Han Fei zi, Xian xue*. Han Fei era un legisla que también marcaba sus diferencias con respecto al taoísmo.

40. *Ibídem*.

41. *Huai Nan zi, Fan lun xun*.

42. Cf., *Lao zi*, c. X (XLVII). Nota: En las citas del *Lao zi* el número de orden de los capítulos sigue el texto de Ma wang dui (v. nota 1). Para comodidad del lector hemos añadido entre paréntesis el de las versiones tradicionales.

43. *Meng zi, Teng Wen Gong xia*.

44. Mo Di (468-376 a.n.e.) fundó la escuela moísta. De origen artesano, estudió primero con los *ru jia* del estado de Lu. Luego se apartó de las teorías confucianistas, de las que él y su escuela fueron enemigos irreconciliables. Estudió, y puso en práctica en el estado de Song, el arte de la guerra. Las enseñanzas de Mo Di fueron recogidas por sus discípulos en el *Mo zi*.

45. Ban Gu, el autor del *Han shu*, dice de él: «Se llamaba Yu-kou; anterior a Zhuang zi, por quien fue elogiado». Ya antes, Liu Xiang en su *Shu lu* había escrito: «Lie zi era natural de Zheng, contemporáneo del duque Miao; alcanzó el *dao* y su doctrina se basaba en Huang di y Lao zi». El duque Miao es en realidad el duque Xu (se trata de un error debido a la semejanza de los dos ideogramas), pues fue en tiempos de éste cuando, según el *Shi ji*, el pueblo se amotinó y dio muerte a Zi Yang (cf. *Lie zi, Shuo ju*, c. 7). De ahí se deduce que si Lie zi vivió aquellos acontecimientos, hay que situarle en el cuarto año del rey An de Zhou, es decir en el año 398 a.n.e. En cuanto a su patria, Zheng, estaba situado en el actual distrito de Xin zheng (He nan), y desapareció como Estado el año 375 a.n.e. anexado por Han.

46. Zhuang Zhou (369-280 a.n.e.) nació en Meng (hoy Meng cheng en la provincia de An hui), en el estado de Song. Rechazó el cargo de ministro que le ofreció el rey Zhuang de Chu. Figura señera del taoísmo, su pensamiento viene recogido en el *Zhuang zi*.

47. Cf.. notas 5 y 6.

48. Cf., notas 10 y 11.

49. Wei (220-265), fundado por Cao Pi, ocupaba toda la cuenca del río Amarillo y el norte de las provincias de Hu bei, An hui y Jiang su.

Shu (221-263), fundado por Liu Bei, ocupaba el este de Si chuan y el norte de Yun nan y Gui zhou, así como el sur de Shan xi.

Wu (222-280), fundado por Sun Quan, se extendía por el curso medio e inferior del Yang zi y las costas sudorientales de China.

50. V. nota 42.

51. El *Yi jing* («Clásico de las Mutaciones») es conocido también como Zhou yi («Mutaciones de Zhou»). Fue compuesto durante las dinastías Shang y Zhou. Es un libro de adivinación, en el que se dan a conocer las fórmulas oraculares para inquirir del cielo o de los espíritus lo fasto o nefasto.

52. He Yan (190-249) era natural de Nan yang. Su *zi* era Ping Shu. Hijastro de Cao Cao, desempeñó importantes cargos en Wei. En las luchas por el poder, acabó ejecutado por orden de Si-ma Yi. Wang Bi (226-249) es célebre por sus comentarios del *Lao zi* y del *Zhou yi*.

53. Xiang Xiu (227-272) era natural de He nei Huai (en la actual provincia de He nan). Su *zi* era Zi Qi. Desempeñó importantes cargos en tiempos de Si-ma Zhao. Es de destacar su *Zhuang zi zhu* («Comentarios al *Zhuang zi*»). Guo Xiang (252-312), de *zi* Zi Xuan, nació en He nan. Continuó la obra inacabada de Xiang Xiu.

54. Además de Xiang Xiu, formaron el grupo de los «siete sabios»: Shan Tao (205283), Ruan Ji (210-263), Ji Kang (223-262), Wang Rong (234-305), Liu Ling y Ruan Xian. Entre ellos quienes destacaron como filósofos fueron Ji Kang, profundamente anticonfuciano, que propugnaba el retorno a la naturaleza, y Ruan Ji, que intentó una síntesis entre la naturaleza (*zi ran*) taoísta y el *ming jiao* confuciano.

55. Ge Hong (284-363) fue un famoso médico y pensador nacido en Ju rong (actual Jiang su); su *zi* era Zhi Chuan. Intentó conciliar el taoísmo con el confucianismo En sus últimos años se dedicó a la alquimia en busca del elixir de la inmortalidad.

56. Tao Qian (370-427), cuyo zi era Yuan Ming, fue un escritor y poeta de la dinastía Dong Jin. Nació en Xun yang chai sang (cerca de la actual ciudad de Jiu jiang).

57. Wang Wei (701-760), cuyo zi era Mo Jie, fue uno de los principales poetas y pintores de la dinastía Tang.

58. Li Bai (701-762), de *zi* Tai Bai, fue uno de los grandes poetas de la dinastía Tang.

59. El ideograma *dan* significa originalmente «camino»: es el sendero, en sentido propio o figurado, por el que el hombre avanza física o espiritualmente. Otros de los principales significados derivados del ideograma *dao* son los de «método» y «doctrina» (este último en relación con el uso verbal de *dao* como «decir», «hablar»). Para los taoístas, *dao* significa, un último y supremo término, la realidad absoluta, la totalidad en la que quedan subsumidos y anulados los contrarios (ser-no ser; verdad-error; yo-no yo; y cuantas categorías ha elaborado nuestro entendimiento) en una unidad indiferenciada.

60. Cf., *Tian rui*, c. 2.

61. Cf., Feng Youlan, *Zhong guo zhe xue shi*, tomo 1, Shang wu, 2.ª ed., p. 222.

62. El *qi*, que suele traducirse por pneuma o soplo vital, es el elemento fundamental de que están formados los seres. En el *Nei ye*, uno de los libros del *Cuan zi*, se dice: «El jing *qi* al condensarse da nacimiento a las cosas. En la tierra produce los cinco cereales, en el cielo dispone las estrellas; cuando fluye por el espacio intermedio entre cielo y tierra se le denomina gui *shen* (espíritus); escondido en el corazón de los hombres, se convierten en sabios (*sheng ren*); por lo que se llama *qi*)».

63. Cf., *Huang di*, c. 4.

64. Chao Fu y Xu You son dos legendarios *yin shi*, contemporáneos del emperador Yao, quien quiso abdicar en ellos el trono.

NOTAS AL TIAN RUI

1. Un *rui* era un objeto de jade que servía en la antigua China para distinguir a los señores feudales y altos dignatarios. Era considerado también como signo de buen augurio; de ahí que otra posible traducción del título de este libro sería *Feliz augurio celeste*.

2. Cf., Introducción, pp. 24 y ss.

3. En el estado de Zheng (cf., nota 25 de la Introducción).

4. Traducimos la expresión *guo jun* por «soberano del Estado». El ideograma *guo* significaba en la antigua China el Estado infeudo de un señor, el ideograma jun, que hemos traducido por soberano, se refiere de hecho a ese mismo señor feudal que dependía del rey (la casa de Zhou en aquella época) como jefe supremo. El poder de este último se fue debilitando con el tiempo y terminó reducido a una simbólica autoridad religiosa. *Qing* y *da fu* designaban a los nobles de rango inferior infeudados por el rey o los soberanos de los diferentes Estados. El *qing* era el de más alto rango, seguido del *da fu* y, por último, del *shi*.

5. El ideograma *shu* designa explícitamente a los campesinos hasta la dinastía Qin (s. III a.n.e.). A partir de entonces su significado se extendió a cualquier ciudadano sin cargo oficial.

6. Estado situado en la región que hoy día ocupan el sur de la provincia de He bei y el norte de la provincia de He nan. Desapareció en la ¿poca Zhan Guo, conquistado por el estado de Qin. No debe confundirse con el más importante estado de Wei (diferente ideograma), situado en la zona He nan-Shan xi.

7. También conocido como Hu zi, fue un sabio taoísta de Zheng, maestro de Lie zi. Aparece varias veces mencionado en esta obra, así como en el *Zhuang zi* y en el *Lü shi Chun qiu*.

8. Otro maestro de Lie zi. Aparece también citado en el *Zhuang zi*, a veces bajo el nombre de Bo Hun Wu Ren.

9. Cf.. nota 7 de la Introducción.

10. Sobre el *dao*, véase Introducción, La doctrina taoísta, pp. 22 y ss., y nota 59 de la Introducción.

11. Cf., nota 13 de la Introducción.

12. Esta cita del *Huang di shu* aparece en el capítulo L (vi) del *Lao zi*.

13. Cf., nota 27 de la Introducción.

14. Cf., nota 62 de la Introducción.

15. La expresión *wan wu* (diez mil seres) se emplea para designar el conjunto de cuantos seres integran el universo.

16. El siete y el nueve en el *Zhou yi* («Libro de las mutaciones de Zhou») símbolos numéricos del *shao yang* (pequeño yang) y del *lao yang* (gran yang) respectivamente. Representan las dos clases de líneas continuas de los hexagramas. El sentido de este fragmento se explica en la Introducción, pp. 26 y ss.

17. El ideograma *jing*, aquí traducido por «esencias vitales», se relaciona con el ideograma *qi* (cf., nota 62 de la Introducción).

18. *Ren yi* son las dos virtudes confucianas clave. *Ren* suele traducirse por bondad o benevolencia; *Yi*, por rectitud o justicia.

19. En el *Shuo gua* del *Zhou yi* se lee: «El *dao* del cielo es *yin* y *yang*, el *dao* de la tierra es blandura y dureza, el *dao* del hombre es bondad *(ren)* y rectitud *(yi)*». Se corresponden, pues, *yin*-blandura-bondad contrapuestos a *yang*-dureza-rectitud.

20. Cf., nota 8 de la Introducción.

21. En el *Zhin le* del *Zhuang zi* se recoge esta historia sobre Lie zi, si bien el final difiere: «(...] ¿Estás tú realmente afligida? ¿Estoy yo verdaderamente contento?»

22. A partir de aquí se enumera toda una fantástica serie de transformaciones y metamorfosis de animales y plantas, algunos de cuyos nombres son intraducibles. Parte de estas mutaciones vienen recogidas en el *Zhi le* del *Zhuang zi*.

23. En los libros antiguos, una especie de gavilán.

24. Animales fabulosos mencionados en el *Shan hai jing* («El libro de los montes y mares»).

25. Especie de tortuga gigante.

26. Insecto que, según la leyenda, debido a la inexistencia de hembras en la especie cría como propias las larvas del gusano de seda.

27. Esta leyenda viene también referida en el *Da huang jing*.

28. Hou Ji es tenido por un sabio de la remota antigüedad, colaborador del emperador Yao y ancestro de la dinastía Zhou. Según la leyenda, su madre, Jiang Yuan, concubina de Gao Xin, le concibió al seguir las huellas de un gigante.

29. Yi Yin fue otro sabio de la antigüedad, ministro del emperador Tang de la dinastía Yin. Según la leyenda, su madre, que vivía en el río Yi, después de concebirle abandonó el río por indicación de un espíritu que se le apareció en sueños y se dirigió al este. Su cuerpo se convirtió en una morera; un muchacho, llamado You Xin, en busca de moras, recogió al niño en medio del árbol.

30. *Simulia lugubris*, especie de mosquito.

31. El ideograma *gui* (que las traducciones occidentales vierten como «espíritus», «demonios», «fantasmas») designa los espíritus de los difuntos.

32. Es el sentido del capítulo XVIII (LV) del *Lao zi*: «El que posee la plenitud de la virtud, se asemeja a un recién nacido. Los insectos, escorpiones y serpientes no le pican, las aves de presa y los animales salvajes no hacen presa en él; aunque sus músculos y huesos son débiles, ase con firmeza. Aunque no conoce la unión de macho y hembra, su miembro se enfurece, su vitalidad es perfecta. Llora todo el día sin enronquecer, es perfecta en él la armonía». El ideograma *de* (virtud) significa generalmente «virtud moral», pero en la terminología taoísta no tiene este sentido sino el de particularización del *dao* en los seres concretos. (Cf. Introducción, pp. 24 y ss.).

33. Según otras versiones, Tai shan, la montaña más importante de la provincia de Shan dong, lugar natal de Confucio, y una de las cuatro montañas sagradas de la antigua China.

34. Cf, nota 22 de la Introducción.

35. Ciudad del estado de Lu, situada en el actual distrito de Ning yang, en la provincia de Shan dong.

36. Antiguo instrumento chino de cuerda. Especie de laúd de cinco cuerdas, que posteriormente se ampliaron a siete.

37. En el *Gao shi zhuan* se dice que Un Leí era natural del estado de Wei (cf., nota 25 de la Introducción).

38. Nacido el año 520 a.n.e., fue uno de los principales discípulos de Confucio. Su nombre era Duan-mu Ci; su *zi*, Zi Gong. Destacaba por su elocuencia y sentido comercial que le permitió acumular una considerable fortuna. Fue sucesivamente ministro en Lu y en Wei.

39. Zhang Zhan. en su Prólogo al *Lie zi* señala la coincidencia de estas ideas con los textos budistas. También en el *Qi wu lun* del *Zhuang zi* se dice: «¡Cómo voy a saber que el amar la vida no es una equivocación!» Y en el *Jing shen* del *Huai nan zi* se sostiene un punto de vista idéntico.

40. Zhong Ni era el sobrenombre (*zi*) de Confucio.

41. El ideograma *jun* significa «honorable» y el ideograma *zi*, «maestro»; de modo que literalmente *jun zi* debería traducirse por «honorable maestro». Sin embargo, el término *jun zi* presenta en los textos un doble sentido: hombre superior, en contraposición al hombre vulgar, y hombre cultivado.

42. Nombre de Zi Gong.

43. El maestro Yan (m. hacia 500 a.n.e.). Su nombre era Yang Ying y su *zi*, Ping Zhong. Natural de Yi wei, fue durante más de cincuenta años ministro en el estado de Qi. El *Yan zi Chun qiu (Primavera y otoño del maestro Yan)*, escrito a mediados de la época Zhan Guo, es una recopilación de sus hechos y palabras.

44. La expresión *tian xia* («bajo el cielo») se suele traducir por «mundo» y también por «Imperio».

45. Los «seis parentescos» se refieren al padre, la madre, los hermanos mayores, los hermanos menores, la mujer y los hijos.

46. También mencionado con el nombre de Yu zi, fue maestro del rey Wen de Zhou y escribió una obra compuesta de veintidós libros.

47. Estado de la época Chun qiu, cuyas fronteras se localizan en el actual distrito de Qi. en la provincia de He nan. Desapareció en la época Zhan Guo anexionado por el estado de Chu. No debe confundirse con el gran estado de Qi (diferente ideograma), situado en Shan dong.

48. Según el *Han shu* fue un taoísmo del estado de Chu: escribió una obra que constaba de nueve libros.

49. Personaje legendario, uno de los «reyes sabios» (*sheng wang*) de la antigua China. Descendiente del emperador Zhuan Xu, su padre se llamaba Gu Sou y su madre E Deng. Nacido en Tao xu, adoptó el nombre de Tao. Como sus ojos tenían doble pupila, su sobrenombre fue «Doble flor». Célebre por su piedad filial, el emperador Yao le casó con sus dos hijas y le entregó un feudo en Yu. A los treinta años Shun fue primer ministro; a los treinta y tres, Yao abdicó en él el trono. Después de cuarenta años de reinado abdicó en favor de Yu. Murió y fue enterrado en Qiang wu. Probablemente vivió a finales del tercer milenio a.n.e.

50. Maestro de Shum. En el *Zhi bei you* del *Zhuang zi* aparece con el nombre de Cheng.

51. Cf., nota 23 de la Introducción.

52. Cf. nota 23 de la Introducción.

53. Los ideogramas *qin* y *shou* designan respectivamente a las aves y los cuadrúpedos.

54. Dong Guo zi (el maestro de la muralla oriental) aparece también citado en el *Zhi bei you* del *Zhauang zi*.

NOTAS AL HUANG DI

1. Legendario personaje de la remota antigüedad. Hijo de Shao dian shi, su nombre era Gong sun. También llamado Ji por haber nacido en el río del mismo nombre, y Xuan Yuan shi por el nombre de la montaña en que, según otros, vio la luz. Se supone vivió hacia mediados del tercer milenio. Los taoístas hacen remontar a él sus doctrinas (cf., Introducción, p. 14).

2. El ideograma *zheng* es aquí sinónimo de *xing*. *Xing ming*, el principio vital.

3. Usadas como instrumentos musicales en la antigua China.

4. Imaginario país paradisíaco, que se suponía situado al noroeste de China.

5. Medida de longitud equivalente a 0,576 km.

6. El país de Qi se refiere al antiguo espacio chino. El ideograma *Qi* tiene aquí el significado de «Medio», «Centro»; de ahí que represente a las regiones centrales, al País del Centro (Zhong Guo, China).

7. El ideograma *shen* (espíritu) tiene varias lecturas, según los textos y autores. Puede referirse a los espíritus divinos, celestes, origen de todos los seres, y también a los espíritus de los hombres superiores una vez fallecidos. Asimismo, con el término *shen* se designa todo lo maravilloso e impenetrable, incluido el perfecto y supremo conocimiento.

8. Lugares legendarios.

9. *Wu gu* (los cinco cereales) designan los granos alimenticios en general. En concreto se refieren al arroz, mijo, trigo, mijo glutinoso y la soja.

10. *Xian* (inmortal) se refiere al hombre que ha alcanzado un estado que le permite vivir indefinidamente sin envejecer y dotado de grandes poderes.

11. El ideograma *qian* (error) aparece en el texto en lugar de su homófono que significa «necesidad», «pérdida».

12. Dice el *Lao zi*: «Cuando el mundo es gobernado conforme al *dao*, los espíritus (*gui*) no poseen ningún poder maléfico» (c. XXIII [LX]).

13. Otro nombre de Hu Qiu zi Lin (cf., nota 7 al *Tian rui*).

14. Dice *Xiao yao you* del *Zhuang zi*: «Lie zi cabalgaba el viento para desplazarse. Viajaba así de la manera más agradable y retornaba al cabo de quince días».

15. *Fu zi* es un término de respeto con el que se designa a un maestro venerable. En este caso trátase de Lao Shang o Hu Qiu zi Lin.

16. En aquel tiempo la costumbre era sentarse en el suelo sobre esterilla.

17. Cf., nota 12 de la Introducción.

18. Cf.. nota 28 de la Introducción.

19. Traducimos por «justo» la expresión *bu yin*. El ideograma *shen* (profundo) del

texto está empleado aquí como sinónimo de *yin*, que es el que aparece en el texto del *Zhuang zi*.

20. Es decir Lie zi. (Cf., Introducción, pp. 12 y ss.).

21. Es el mismo personaje que anteriormente apareció bajo el nombre de Bo Hun Mou Ren (cf. nota 8 al *Tian rui*). Esta historia viene también recogida en el *Tian zi fang* del *Zhuang zi*.

22. Antigua medida china de longitud equivalente a siete u ocho *chi* (3 *chi* = 1 m.).

23. Las fuentes amarillas son fuentes escondidas bajo tierra: símbolo de la región subterránea o «reino de los muertos».

24. Cf., nota 23 de la Introducción.

25. He que significa «la curva del río». Se refiere al Huang he (río Amarillo) en la gran curva que describe en su curso medio. En esta zona estaba situado el estado de Jin.

26. Natural de Lu, su nombre era Zai Yu y su zi Zai Wo. Discípulo de Confucio, destacaba por su verbo fácil y habilidad para plantear dificultades.

27. *Liu he* (seis polos) son las seis regiones del espacio representadas por los cuatro puntos cardinales más el cenit y el nadir.

28. Zhou Xuan Wang (el rey Xuan de Zhou), cuyo nombre era Jing, fue uno de los grandes reyes de la dinastía de los Zhou del Oeste (Xi Zhou) y reinó desde el 827 al 781 a.n.e. Sobre la dinastía Zhou, cf.. nota 19 de la Introducción.

29. También llamado Yan Yuan, su *zi* era Zu Yuan. Natural de Lu, fue uno de los discípulos predilectos de Confucio. Célebre por su piedad filial, vivió pobre y murió a los treinta y dos años.

30. Este nombre, que significa «copa profunda», proviene de la forma del remolino. Situado en el antiguo estado de Song.

31. Es incierta la localización de esta catarata. Algunos la identifican con la catarata de Long men, en los límites entre las provincias de Shan xi y Shan xi. Esta historia está recogida también en el *Da sheng* del *Zhuang zi*.

32. Sobre el estado de Chu, cf., nota 23 de la Introducción. La anécdota que sigue también aparece en el *Da sheng* del *Zhuang zi*.

33. El sentido de esta cita recorre todo el *Lao zi*: «La enseñanza sin palabras, las ventajas de la no-acción, nada en el mundo se les puede comparar» (c. VI [XLIII]). «El que sabe no habla, el que habla no sabe.» (c. XIX [LVI]). «El saber no es erudición, el erudito nada sabe» (c. XXXI [LXXXI]).

34. Ministro del estado de Jin que vivió en el siglo v a.n.e. Sus descendientes fundaron el estado de Zhao. Sobre este Estado, cf., nota 25 de la Introducción.

35. Estado de la antigua China situado en la actual provincia de He bie. País semibárbaro, fue sometido por Wei a finales de la época Zhan Guo.

36. Wei Wen Hou (el marqués Wen de Wei) vivió en la segunda mitad del siglo v a.n.e. Su familia fue una de las tres que posteriormente se repartieron el estado de Jin (cf, nota 23 de la Introducción). Sobre el propio estado de Wei (cf. nota 25 de la Introducción).

37. Sobrenombre (zi) de Bu Shang (n. 507 a.n.e.), uno de los principales discípulos de Confucio, natural del estado de Jin. En sus últimos años enseñó en Xi He (hoy He yang, Shan xi)

38. Cf., nota 25 de la Introducción.

39. En el *Tian yun* del *Zhuang zi* se cita a un mago llamado Xian Zhao. Podría tratarse del mismo personaje; aunque algunos comentaristas ven a Xian Zhao como consejero en la corte del emperador Zhong Zong de la dinastía Shang.

40. Se trata del mismo Hu Qiu zi Lin del comienzo del libro (cf., nota 7 al *Tian rui*).

41. Las nueve clases de abismo simbolizan los diferentes estados del corazón humano. Este pasaje es una interpolación, según algunos comentaristas.

42. «Origen», «principio», se refieren al *dao*.

43. Esta historia la recoge también el *Lie Yu-kou* del *Zhuang zi*.

44. La expresión *bei mian* (cara al norte) se refiere al antiguo ritual chino, según el cual cuando un súbdito se presenta ante su soberano vuelve su rostro hacia el norte, dado que éste siempre se sienta mirando hacia el sur. El mismo proceder siguen los discípulos hacia su maestro, como muestra de sumisión y respeto.

45. En el *Zhuang zi* en lugar del ideograma *shen* (cuerpo, persona) aparece el ideograma *casi* (talento), con lo que la traducción sería: «Mostráis vuestro talento...»

46. Cf., nota 1 al *Yang Zhu*.

47. Se refiere a Peng zheng, hoy Xu zhou en la provincia de Jiang su.

48. Cf., nota 17 de la Introducción.

49. Cf., nota 23 de la Introducción.

50. Antiguo Estado situado en la actual provincia de He nan.

51. Este último párrafo aparece en el capítulo III (XII] del *Lao zi*. La única variante es el empleo del ideograma *guang* (vasto, omnímodo) en lugar del ideograma *sheng* (floreciente, pleno) del texto del *Lie zi*.

52. El *Shan mu* del *Zhuang zi* también relata esta anécdota.

53. Cf., nota 46 al *Tian rui*. Las palabras que siguen puestas en boca de Yu Xiong, aparecen también en el *Yan dao* del *Huai Nan zi*.

54. En el capítulo XLI [LXVI] del *Lao zi* se lee: «El hombre al nacer es blando y débil; cuando muere, rígido, firme y duro. Las diez mil plantas y árboles son tiernos y frágiles al nacer; cuando mueren están secos y consumidos. De ahí el dicho: «La firme/a y la dureza son atributos de la muerte; la blandura y la debilidad son atributos de la vida». Por esta razón las armas fuertes no vencen, el árbol vigoroso muere. Lo firme y lo grande ocupan el lugar inferior; lo blando y lo débil, el superior».

55. Medida china de longitud equivalente a un tercio de metro.

56. Los tres primeros son personajes de las leyendas mitológicas chinas, y el cuarto el fundador de la dinastía Xia. Pao Xi, más conocido por Fu Xi, también llamado Mi Xi y Xi huang (soberano Xi), es uno de los «tres soberanos» (*san huang*) de la remota antigüedad. Se supone vivió en la primera mitad del III milenio a.n.e. Simboliza el momento en que el pueblo chino comenzó a fabricar redes e inició una etapa económica basada en la caza y la pesca; así como la época de formación de la sociedad patriarcal organizada en clanes. Algunos le identifican con Tai Hao. Nu Gua, también llamada Nü Wa, es en la mitología china el espíritu femenino que dio origen al hombre. Asimismo se la presenta como hermana y esposa de Fu Xi; ambos aparecen representados como seres humanos de cintura para arriba y con forma de serpiente el resto del cuerpo. Shen Nong, también llamado Lie Shan y Li Shan, es el segundo de los «tres soberanos». Se le supone vivió en el III milenio, después de Fu Xi. Simboliza el momento en que el pueblo chino se inició en las actividades agrícolas y cría de animales, descubrió las hierbas medicinales y empezó a fabricar objetos de cerámica y tejidos. Algunos le identifican con Yan di (cf., nota 58). Xia Hou, más conocido como Yu, fue el fundador de la primera dinastía china (Xia) que unificó todas las tribus *han* (chinas) del valle del Huang he. Su nombre era Si Yu. Nieto del emperador Zhuan Xu, su padre, Guan, fue encargado por el emperador Shun del control de las inundaciones, pero fracasó. Yu sustituyó a su

padre y tras laboriosos y prolongados trabajos consiguió controlar las aguas. Esto le cubrió de prestigio entre todas las tribus y el emperador Shun abdicó en su favor. Ocho años se prolongó su reinado, a finales del III milenio. Es el primero de los llamados «tres reyes» (*san wang*), y la dinastía Xia, por él fundada, duró hasta el siglo XVI a.n.e.

57. Cuatro personajes de la antigua China denigrados por la Historia, que les acusa de toda suerte de crueldades y de un comportamiento tiránico y licencioso. Jie (s. XVI) fue el último rey de la dinastía Xia. Su nombre era Lü Gui. Derrotado por Tang (fundador de la dinastía Shang) en Ming tiao (al este del actual Feng qiu, He nan), huyó a Nan chao (hoy Chao xian, An hui) donde murió. Zhou (s. XI) fue el último rey de la dinastía Shang. De nombre Shou, su apelación dinástica era Di Xin. De gran fortaleza física, gustaba del vino y las mujeres. Su belicosidad y la dureza de las condiciones que impuso al pueblo le sumieron en el aislamiento. Al final de su reinado trasladó la capital a Chao ge (hoy Qi xian, He nan). Zhou Wu Wang (el rey Wu de Zhou) se sublevó en el oeste, aglutinó a las tribus descontentas y se lanzó contra Zhou. La gran batalla se libró en Mu ye; las tropas de Zhou se rebelaron y éste se suicidó quemándose vivo. Lu Huang Gong (el duque Huan de Lu) reinó de 711 a 693 en el estado de Lu (cf. nota 24 de la Introducción). Chu Mu Wang (el rey Mu de Chu) reinó de 625 a 613 en el estado de Chu (cf., nota 23 de la Introducción).

58. Yan di (el emperador Yan) fue un legendario jefe de las tribus Jiang en la remota antigüedad china. Desde sus asentamientos originales en las mesetas del NO se desplazaron hacia el este, donde chocaron con las tribus dirigidas por Huang di. Éste derrotó a Yan di en Ban Quan (hoy Zhuo lu, He bei). Luego ambos se aliaron contra Chi You; una vez éste vencido, establecieron una poderosa confederación tribal en el norte de China. Algunos historiadores identifican a Yan di con Shen Nong.

59. Uno de los legendarios «cinco emperadores» (*wu di*). Vivió probablemente en la segunda mitad del III milenio. Jefe de las tribus Tao tang, se le conoce también por los nombres de Yi Qi y Fang Xun; a la historia pasó como Yao de Tang. Descendiente de Huang di, cuando Yao sucedió en el trono a su hermano mayor a los veintiún años, trasladó la capital a Ping yang (hoy Lin fen, Shan xi). Después de reinar durante setenta y dos años abdicó en favor de su ministro Shun. Otras versiones sostienen que, debilitado en su vejez, Shun le encarceló y obligó a renunciar al trono.

60. Según la leyenda, *jiu shao* era el nombre de la música del emperador Shun. Aquí se la sitúa en la época anterior del emperador Yao.

61. Región situada en el actual Jiao xian, al este de la provincia de Shan dong.

62. Los seis animales domésticos (*liu chu*) son: cerdo, vaca, oveja, caballo, gallina y perro.

63. Los *chi mei* eran, en la mitología china, espíritus maléficos que moran en los bosques.

64. Anécdota esta que también recoge el *Qi wu lun* del *Zhuang zi*.

65. En el *Da sheng* del *Zhuang zi* también aparece esta historia. El ideograma *xing* de Ji Xing zi también se pronuncia *sheng*, de ahí que en otras traducciones el personaje aparece como Ji Sheng zi. Asimismo en algunos textos del *Lie zi* en lugar de *xing* aparece un ideograma que se pronuncia *xiao*. En cuanto a Zhou Xuan Wang, véase nota 28.

66. Este relato se encuentra también en el *Shun shuo* del *Lü lan* y en el *Dao ying* del *Huai Nan zi*. En ellos Hui Yang aparece como Hui Meng.

67. Cf., nota 44 de la Introducción.

NOTAS AL ZHOU MU WANG

1. Zhou Mu Wang (el rey Mu de Zhou) fue uno de los primeros monarcas de la dinastía de los Zhou del Oeste (cf., nota 19 de la Introducción). Hijo del rey Zhao, su nombre era Ji Man. Dirigió una gran expedición contra los *quan rong*, tribus bárbaras del NO, e hizo prisioneros a sus cinco jefes; así consiguió abrir el camino hacia las planicies noroccidentales. Según la leyenda, en un viaje al oeste llegó al monte Kun lun, y allí vio a Xi Wang Mu (la reina madre del oeste).

2. *Zhong tian* significa «alcanzar el cielo».

3. Antiguos aires musicales. *Liu jing* era el nombre de la música de tiempos del emperador Di Ku (cf., notó 18 de la Introducción) y *jiu shao* el de la música del emperador Shun.

4. Sobre Zao Fu, véase capítulo 16 del *Tang wen*.

5. Yin Wen no se refiere aquí al filósofo taoísta Yin Wen de la época Zhan Guo, sino a Guan Yin (cf., nota 12 de la Introducción).

6. El ideograma *huan* significa tanto «ilusión» como «magia».

7. En algunos textos la expresión *zao wu zhe* (lo que produce los seres) aparece como *zao hua zhe* (lo que produce las transformaciones).

8. Sobre los «cinco emperadores» véase nota 18 de la Introducción. Los «tres reyes» (*san wang*) son los tres fundadores respectivos de las tres primeras dinastías chinas, es decir: Yu de Xia (cf., nota 56 al *Huang di*), Tang de Yin (cf., nota 1 al *Tang wen*) y Wu de Zhou (cf., nota 17 al *Yang Zhu*).

9. En el texto aparece la expresión *e meng* (pesadilla). Según el *Zhou li* («Ritos de Zhou») los *zhang meng* (sueños premonitorios) también se llaman *e meng*.

10. En el Qi wu lun del *Zhuang zi* se dice: «Durante el sueño el espíritu asocia y une; en la vigilia el cuerpo separa y distingue.»

11. Así denominan los chinos a su propio país.

12. Cf, nota 33 del *Tian rui*.

13. En algunos textos aquí se añade: «Ahora fue su mujer la que dudó si estaba soñando.»

14. En lugar del ideograma *feng* en algunos textos y comentarios aparece el ideograma *pang*. Trátase de ideogramas muy semejantes.

15. Se refiere a Confucio.

16. Pequeño Estado en tiempos de la dinastía Zhou. Situado en la región del actual Huai yang, en la provincia de He nan. Desapareció el año 479 a.n.e. anexionado por Chu.

17. En la antigua China un *xiang era* una unidad administrativa que agrupaba a doce mil quinientas familias (cf., el *Da si tu* del *Zhou li*).

18. Cf., nota 25 de la Introducción.

19. *She* (espíritus de la tierra) aquí se refiere a los templos o altares consagrados a los espíritus de la tierra. (Cf., nota 43 al *Tang wen*.)

NOTAS AL ZHONG NI

1. Zhong Ni era el sobrenombre (*zi*) de Confucio (cf., nota 22 de la Introducción).

2. El *Shi jing* («Clásico de las Odas o Clásico de la Poesía») y el *Shu jing* («Clásico de la Historia») son dos de los «cinco clásicos» (*wu jing*), es decir, de las cinco antiguas obras consideradas canónicas por la escuela confuciana. El *Shi jing* es una recopilación de los más antiguos poemas y canciones conservados, y que Confucio, según la tradición, expurgó y revisó. Incluye gran número de canciones populares en los trescientos cinco libros (*pian*) que lo integran. Estos poemas y canciones fueron compuestos a lo largo del período que se extiende desde principios de la dinastía de los Zhou occidentales hasta finales del período Chun qiu (aproximadamente desde el 1066 hasta el 541). Se divide en tres partes: *Feng*, *Yo* y *Song*. El *Shu jing*, también conocido como *Shang shu*, es también una recopilación, elaborada por Confucio, de materiales históricos y documentos políticos de las dinastías Xia, Shang y Zhou, si bien incluye algunos capítulos añadidos en época posterior. En cuanto a los ritos (*li*), refiérese a la obra resultante de una compilación, presuntamente llevada a cabo por Confucio, de la que salieron los tres clásicos sobre los ritos (*Li ji*, *Yi li* y *Zhou li*) en los que se hace el elogio de las normas morales y sistema ceremonial de la aristocracia esclavista de tiempos de los Zhou occidentales. La última obra mencionada, la «Música» (*Yue*), se ha perdido, aunque algunos de sus fragmentos se conservan, particularmente en el *Li ji* («Registro de los Ritos»).

3. Nombre de Confucio (cf., nota 22 de la Introducción).

4. Confucio (*ibídem*).

5. Kang Cang zi, sabio taoísta, aparece en el *Zhuang zi* como Geng Sang, y en el *Shi ji* se le llama Kang Sang. Su nombre era Chu. El libro xxiii del *Zhuang zi* lleva precisamente por título *Geng Sang Chu*.

6. Es decir, si procede de una percepción de los sentidos o si se trata de un conocimiento instintivo. Las «siete aberturas» (*qi kong*) se refieren a ojos, nariz, oídos y boca. La expresión «seis vísceras» (*liu zang*) es propia del taoísmo, por cuanto la medicina tradicional china emplea en su terminología la expresión *wu zang liu fu* (cinco vísceras, seis entrarías). Las cinco vísceras serían: corazón, hígado, bazo, pulmones y riñón; las seis entrañas: estómago, vesícula biliar, conductos respiratorio-digestivos, vejiga, intestino grueso e intestino delgado. Para los taoístas, en cambio, las seis vísceras comprendían las cinco tradicionales más la vesícula biliar.

7. Título de un alto funcionario.

8. Shang se refiere aquí al estado de Song, pues los soberanos de este Estado eran descendientes de los reyes de la dinastía Shang.

9. Cf., nota 8 al *Zhou Mu Wang*.

10. Cf., nota 18 de la Introducción.

11. Cf., *ibídem*.

12. Zi Lu (542-480) era natural de Bian, en el estado de Lu. Zi Lu era su *zi*; su *xing* era Zhong y su nombre, You. Discípulo de Confucio, destacó por su actividad política. De natural franco y violento, en sus últimos años sirvió como intendente (*jia zai*) a Kong Kui, *da fu* en Wei. Como consecuencia de las intrigas palaciegas Zi Lu acabó ejecutado por orden del soberano de Wei.

13. Zi Zhang (503-?) fue otro famoso discípulo de Confucio. Natural del estado de Chen, Duan-mu era su *xing*, y Shi su nombre. Confucio le criticó por no cultivar las virtudes *ren yi* (benevolencia y rectitud).

14. Nan Guo zi (el maestro de las murallas meridionales) aparece repetidamente en el *Zhuang zi* con el nombre de Nan Guo zi Qi.

15. Yu-kou era el nombre de Lie zi.

16. Afamado médico del período Chun qiu. Natural de Song, trató al rey Wen de Qi.

17. Medida de longitud equivalente a la décima parte de un chi (3 *chi* = 1 m).

18. Según los antiguos taoístas, el corazón tiene siete orificios. En el *sheng ren* ninguno de ellos está obstruido. En el resto de los hombres en mayor o menor número se encuentran taponados.

19. El río Zi discurre por la provincia de Shang dong y el río Sheng por el distrito Lin zi de la misma provincia.

20. Zi Chen, renombrado político amigo de Confucio, era natural de Dong li.

21. Deng Xi (545-501) fue un filósofo y político del estado de Zheng. Se le considera uno de los precursores del pensamiento legista. Anticonfuciano, murió ejecutado (cf., capítulo 5 del *Li Ming*). La obra que hoy se conserva con el título *Deng Xi zi* fue escrita en fecha muy posterior a su muerte.

22. Gong zi Mou era hijo del marqués Wen de Wei. Se le otorgó el feudo de Zhong shan y de ahí su título.

23. Gong sun Long (aproximadamente 320-250) fue una de las grandes figuras, junto con Hui Shi (370-310), de la escuela logicista o de los nombres (*ming jia*). Vivió en el estado de Zhao. De su obra, el *Gong sun Long zi*, que constaba de catorce libros, sólo seis han llegado hasta nosotros.

24. También llamado Huan Tuan, nombre con el que aparece citado junto a Gong sun Long en el *Zhuang zi*. En el *Tian xia* de esta obra se lee: «Huan Tuan y Gong sun Long fueron discípulos de los dialécticos (*bian zhe*); adornaban las mentes y transformaban las voluntades; sabían vencer en una discusión pero eran incapaces de convencer.»

25. Nieto de Confucio. En el *Shi ji* se le menciona como discípulo de Gong sun Long.

26. Famoso arquero, también citado en el *Shan mu* del *Zhuang zi*.

27. Legendario arco del Emperador Amarillo.

28. Qi era un lugar célebre por las flechas que en él se fabricaban.

29. Medida de peso equivalente a treinta *jin* (15 kg).

30. Serie de aporías del filósofo Gong sun Long, en parte recogidas en el *Tian xia* del *Zhuang zi*. Algunas de ellas no pasan, aparentemente, de ser un puro juego de palabras.

31. Es decir, Guan Yin (cf., nota 12 de la Introducción). La exposición que sigue está tomada del libro titulado *San Ji* del *Guan zi*, obra apócrifa atribuida a Guan Yin.

NOTAS AL TANG WEN

1. Tang fue el fundador de la dinastía Shang (ss. XVI-XI a.n.e.). Esta dinastía también se conoce con el nombre de Yin, por lo que en el texto se le llama Tang de Yin. Junto con Yao, Shun y Yu, es considerado por los confucianos como uno de los «reyes sabios» (*sheng wang*) de la remota antigüedad. Descendiente del emperador Ku, su *xing* era Zi, y su nombre Lu. También conocido como Tai Yi y Gao zu Yi, después de derrotar a Jie de Xia adopto el nombre de Wu Tang o Cheng Tang. En un principio fue el caudillo de las tribus Shang; luego de vencer al último monarca de los Xia, Jie, en la batalla de Ming tiao, quiso elevar al trono al sabio Wu Guang, pero éste rehusó. Así Tang se convirtió en el primer rey de la nueva dinastía, cuya capital estableció en Bo, que en adelante se llamó Shang.

2. *Da fu* de Tang. En el *Xiao yao you* del *Zhuang zi* aparece con el nombre de Ji.

3. En la antigua China se pensaba que el mundo civilizado estaba rodeado por cuatro mares y cuatro desiertos.

4. Cf., nota 6 al *Huang di*.

5. Antiguo Estado ubicado en el actual distrito de Bin, en la provincia de Shan xi.

6. Cf., nota 55 al *Huang di*. El mito que sigue está recogido también en el *Lang ming* y en el *Tian wen* del *Huai Nan zi*.

7. Hijo de Hao shi. Según el *Zhuang zi* fue desterrado por Yao a You du, en la frontera septentrional del Imperio (*Zai you* pian).

8. Es decir, Gao Yang, uno de los «cinco emperadores» de la época legendaria, nieto del Emperador Amarillo. También conocido como el Emperador Negro o el Emperador del Norte (mediados del III milenio).

9. El mar de Bo, golfo del NE de China, en el mar Amarillo.

10. En el *Da huang jing* se dice que Yu Jiang es el nombre del Espíritu del límite septentrional.

11. En la antigua China los caparazones de tortuga eran quemados y las grietas que en ellos se abrían servían de indicio para las interpretaciones adivinatorias (de los oficiantes).

12. Medida de longitud equivalente a 10 *chi*.

13. Los antiguos dividían el territorio chino en nueve regiones (*zhou*): Ji, Yan, Qing, Xu, Yang, Jing, Yu, Liang y Yong.

14. Otro nombre del estado de Chu, situado en el curso medio del Chang jiang (Yang zijiang).

15. Cf., nota 55 al *Huang di*.

16. Erudito de la antigua China.

17. Personajes famosos por su aguzada visión. Del primero, contemporáneo del Emperador Amarino, se dice que podía ver un pelo a cien pasos de distancia.

18. Famosos por su prodigioso oído. El segundo fue maestro de música del duque Ping de Jin (s. VI a.n.e.).

19. Hay dudas sobre este personaje, o personajes de este nombre. Unos dicen que fue un emperador de la alta antigüedad (*Zhuang zi*, *Qu qie* pian); otros, que fue maestro de Lao zi; por último, que fue maestro de Huang di. Esta última opinión viene avalada por el personaje del *Zhuang* zi (*Zai you* pian) que, aunque con el nombre de Guang Cheng zi, coincide con este Rong Cheng zi del *Lie zi*.

20. Estado de la antigua China situado en la cuenca del bajo Yang zi (sur de la actual provincia de Jiang su). Fuerte durante la época Chun qiu, acabó conquistado por el estado de Yue, su vecino del sur, el año 473 a.n.e.

21. Se refiere al Min jiang (río Min) en la actual provincia de Si chuan.

22. Tai xing son las actuales montañas de Tai hang, cuya cumbre principal se encuentra en el sur del distrito de Jin cheng en la provincia de Shan xi. Los montes Wang wu están situados en el SO del distrito de Yang cheng, en la misma provincia, y se prolongan por el sur hasta el distrito de Ji yuan, de la provincia de He nan.

23. La región de Ji (Ji zhou) es una de las antiguas nueve regiones de China (cf., nota 13). Comprendía las actuales provincias de He bei, Shan xi y el territorio de la provincia de Liao ning al oeste del río Liao y el de la provincia de He nan al norte del río Amarillo.

24. Nombre de un antiguo distrito situado en los límites del actual Meng xian, en He nan.

25. El ideograma yu significa «tonto», «estúpido». De ahí la traducción más conocida de Yu gong como «Viejo tonto».

26. Otro nombre de la actual provincia de He nan.

27. En el actual distrito de Chen liu (He nan).

28. Según el *Huai Nan zi* Yin tu era el nombre de una región del nordeste.

29. Cf., nota 25 al *Huang di*.

30. El ideograma *zhi* significa «inteligente». Sería, pues, en contraposición a Yu gong, el «Viejo listo».

31. Es decir, el Espíritu de las montañas. Según el *Da huang jing* los genios de montes y mares sostienen en su mano una serpiente.

32. Espíritu celeste dotado de una gran fortaleza.

33. Es decir, al este de la provincia de Shan xi.

34. Una de las nueve antiguas regiones de China.

35. Personaje mitológico; aunque también el nombre de Kua Fu es el de una antigua tribu. Este mito está recogido también en el *Shan hai jing*.

36. Lugar también llamado Yu yuan, por donde según las viejas leyendas el sol se ponía.

37. He es el río Amarillo (Huang he), y el segundo es el Wei shui, en la actual provincia de Shan xi.

38. Bosque situado en las proximidades de los montes Da Bie, en la frontera entre las provincias de Henan y Hu bei. Según Bi Yuan, antiguamente el ideograma *deng* era homófono del ideograma *tao*, por lo que el bosque de Deng sería el bosque de Tao (el bosque de los melocotoneros).

39. Tai sui (el gran año) se refiere al ciclo de doce años del planeta Júpiter.

40. Guan Zhong (m. 645 a.n.e.) se llamaba Yi-wu; su *zi* era Jing Zhong. Precursor del pensamiento legista en el estado de Qi, de cuyo duque Huan fue ministro.

41. Río del nordeste de China que da nombre a la provincia de Liao ning.

42. Consejero del duque Huan de Qi, puesto en el que sucedió a Guan Zhong.

43. La expresión *she ji* (traducida aquí por «tierra de los antepasados») designa el Estado. *She* significa el Espíritu de la tierra, y *ji* el Espíritu de los cereales. Cuando un noble conquistaba el poder del Estado erigía un altar y un templo a estos Espíritus para celebrar a su debido tiempo las ceremonias tradicionales.

44. Antiguo estado de China situado en la región oriental de la actual provincia de Zhe jiang. En el año 473 a.n.e. conquistó el estado de Wu y se extendió por las actuales provincias de Jiang su y Shan dong. Fue la época de su máximo apogeo. En el 306 a.n.e. fue conquistado, a su vez, por el estado de Chu.

45. Médico afamado de la época Chun qiu. Su *xing* era Qin y su nombre Yue ren.

46. Hu Ba, Shi Wen (maestro Wen) y Shi Xiang (maestro Xiang) fueron músicos famosos de la antigua China.

47. *Shang* es la segunda nota de la escala pentatónica china. Al igual que el resto de las notas, se corresponde con uno de los cinco elementos (*wu xing*) y alguna de las estaciones; el metal y el otoño en este caso.

48. Uno de los doce tonos en la música china. Los doce tubos musicales, de diferente longitud, se dividen en dos grupos. Los seis primeros se denominan *yang lü* (tonos masculinos) y son: *huang zhong*, *da cu*, *gu xian*, *rui bin*, *yi ze* y *wu she*. Los seis últimos se llaman *yin lü* (tonos femeninos) y son: *lin zhong y nan lü*, *ying zhong*, *da lu*, *jia zhong* y *zhong lü*. Los doce tonos se corresponden con los doce meses del año. Así, de los citados en el texto, *nan lü* - agosto, *jia zhong* - febrero, *huang zhong* - noviembre, *rui bin* - mayo.

49. Tercera nota de la escala musical china, en correspondencia con la madera y la primavera.

50. Quinta nota. Se relaciona con el agua y el invierno.

51. Cuarta nota. Se corresponde con el fuego y el verano.

52. La primera nota, que se relaciona con el elemento tierra.

53. Maestro de música en la corte del duque Ping del estado de Jin (s. VI a.n.e.). Su zi era Zi Ye.

54. Natural del estado de Qi, vivió en la época Zhan Guo. Fue maestro del rey Zhao de Yan. Según la leyenda, en el norte había un lugar muy hermoso, pero frío, por lo que en él no podían cultivarse cereales; Zou Yan lo calentó con sonidos de su flauta y las plantas crecieron.

55. Xue Tan y Qing fueron dos grandes cantores del estado de Qin.

56. Lugar de la provincia de Shan xi.

57. Cf., nota 6 al *Huang di*.

58. También llamado Gong Shu Han, fue contemporáneo de Confucio. Hábil constructor de artilugios, según la leyenda llegó a construir unos caballos de madera capaces de moverse.

59. Cf, nota 44 de la Introducción. De Mo Di se dice que construyó una máquina voladora.

60. Cf, nota 15.

61. Este verso aparece en el *Xue ji* del *Li ji* (*Registro de los Ritos*).

62. Este Wei es el antiguo estado de Wei situado en He bei-He nan, mientras que el Wei de Hei Luan es el que estaba situado en He nan-Shan xi. Son ideogramas diferentes.

63. El otro nombre de la dinastía Shang.

64. Nombre genérico que se daba a las tribus bárbaras del oeste. Los bárbaros del norte eran llamados *di*, los del este *yi*, y *man* los del sur.

65. Según el *He tu*, en la región de Ying había gran cantidad de unas piedras llamadas *kun wu*, con las que se fabricaban espadas.

66. *Huo huan* significa lavar por medio del fuego. Según el *Yi wu zhi*, en la región de Huo (fuego) del país de Xin diao viven unos animales llamados *huo shu* (ratas de fuego); la tela confeccionada con su piel y pelaje se conocía con el nombre de *huo huan*.

67. Un letrado del estado de Qi que vivió en el siglo VII a.n.e.

NOTAS AL LI MING

1. Su nombre era Jian Keng. Sabía cuidarse y era un gran cocinero. Yao le otorgó en feudo Peng cheng, de donde su sobrenombre Peng zu (el abuelo de Peng). Según la leyenda vivió ochocientos años.

2. Otro nombre de Yan Hui. (Cf., nota 29 al *Huang di*).

3. Sobre el estado de Chen, véase nota 16 al *Zhou Mu Wang*. Cai fue un antiguo Estado situado en los actuales distritos de Shang cai y Xin cai, de la provincia de He nan. En el 447 a.n.e. fue conquistado por el estado de Chu.

4. Los «tres virtuosos» fueron Ji zi, Bi Gan y Wei zi. Los tres eran parientes de Zhou, el último rey de la dinastía Shang, a quien recriminaron su conducta licenciosa y depravada. A causa de esto sufrieron las iras de Zhou: Ji zi tuvo que fingirse loco y fue vendido como esclavo; Bi Gan fue ejecutado y le arrancaron el corazón para observar sus orificios (cf. nota 18 al *Zhong Ni*); Wei zi tuvo que exiliarse.

5. Príncipe del estado de Wu, hermano menor del rey Zhu Fan. Recibió en feudo Yan ling (hoy Chang zhou) y Zhou lai (hoy Feng tai, An hui). Hombre de gran sabiduría y virtud, renunció en repetidas ocasiones al trono.

6. También llamado Tian Cheng zi, Chen Heng y Tian Chang. Fue ministro del duque de Jian de Qi, a quien en el año 480 a.n.e. asesinó en Shu zhou; luego se convirtió en soberano de Qi.

7. Bo Yi y Shu Qi eran hijos del soberano de Gu zhu (cf., nota 4 al *Yang zhu*). Al morir su padre, renunciaron al trono y fueron a ver al rey de China. En ese tiempo el rey Wu se disponía a atacar al rey Zhou de Yin. No consiguieron disuadirle y entonces se retiraron a las montañas de Shou yang, donde murieron de hambre por no querer comer el pan de los Zhou (éstos habían terminado con los Yin, a los que ellos mismos pertenecían).

8. Los Ji eran una de las principales familias de Lu; se hicieron célebres por sus excesos. Zhan Qin, funcionario de ese mismo Estado, era de todos conocido por su rectitud.

9. Se trata de dos personajes alegóricos: Bei Gong, significa «Palacio del Norte», y Xi Men, «Puerta del Oeste».

10. Cf., nota 54 al *Tian rui*.

11. Cf., nota 40 al *Tang wen*.

12. *Da fu* del estado de Qi, contemporáneo de Guan Zhong.

13. Hermano menor del duque Xiang de Qi. Cuando subió al trono adoptó el nombre de Huan (Qi Huan Gong, duque Huan de Qi, 685-642). Bajo su reinado, Qi llegó a ser el Estado hegemónico.

14. A la muerte del duque de Qi, Wu Zhi se levantó contra Xiang, el sucesor legítimo, y usurpó el trono. El pueblo, sin embargo, se amotinó y dio muerte a Wu Zhi.

15. Cf, nota 13.

16. Esta historia de la enfermedad de Guan Zhong aparece recogida también en el *Xu wu gui* del *Zhuang zi*, en el *Jie pian* del *Guan zi*, y en el *Zhi jie* del *Lü shi Chun qiu*.

17. *Zhu xing* significa «código de bambú», por tratarse de las leyes redactadas por Deng Xi en tablillas de bambú. En ellas recogía el espíritu de los primeros legistas, enfrentados a la tradición confuciana y enemigos de la nobleza esclavista.

18. Cf., *Lao zi*, c. XXXVIII (LXXIII).

19. Qi Jing Gong (el duque Jing de Qi) reinó de 547 a 489.

20. Es decir, Tai Gong Wang (el gran duque Wang). Su nombre era Jiang Shang y su feudo era Lü Fue maestro (*shi*, título de funcionario) de Zhou Wen Wang y de Zhou Wu Wang, primeros monarcas de la dinastía Zhou. El rey Wu le concedió, tras acabar con la dinastía Shang, Qi en feudo por la ayuda prestada. Los duques de Qi eran, por tanto, descendientes de Tai Gong.

21. Soberanos de Qi: Qi Zhuang Gong (553-547) y Qi Ling Gong (581-553).

NOTAS AL YANG ZHU

1. Yang Zhu (aproximadamente 395-335 a.n.e.) era natural de Wei. También llamado Yang zi, Yang Sheng y Yang zi Ju. Vivió en Lu y en Song, y en un viaje al sur, al Pei, entró en contacto con Lao Dan. Sobre su personalidad y pensamiento, véase la Introducción, pp. 15 y ss.

2. Esta familia descendía de Tian Wan, hijo del duque Li de Chen. Tian Qi, ministro del duque de Qi, se ganó al pueblo con su generosa administración. Al morir, su hijo Tian Chang dio muerte al duque Jian y se hizo con el poder del Estado (cf., *Shi ji*, *Tian Jing Zhong Wan shi jia*).

3. En el *Rang wang* del *Zhuang zi* se dice: «Yao quiso ceder el Imperio a Xu You, pero éste no aceptó [...]. Shun quiso ceder el Imperio a Shan Juan [...]. pero éste no aceptó, sino que se retiró al interior de las montañas y nadie supo ya más de él». Xu You fue, según el comentario de Cheng Xuan-ying, un *yin shi* consejero del emperador Yao. Shan Juan, según el *Lü shi Chun qiu (Xia xian* pian), también fue un *yin shi*.

4. Estado de la antigua China en tiempos de la dinastía Zhou. Desapareció en la época Zhan Guo conquistado por el estado de Yan.

5. Aquí se contraponen las figuras de dos reyes sabios y virtuosos de la antigüedad (Yao y Shun) con las de Jie y Zhou, dos reyes que pasaron a la historia por su crueldad y despotismo.

6. También llamado Liu Xia hui.

7. Discípulo de Confucio, natural del estado de Lu. Su zi era Zi Si.

8. Se trata de Yan Ying. Su *zi* era Zhong y su *shi* (nombre póstumo) Ping. Él y Guan Zhong no fueron contemporáneos, por lo que su conversación aquí es un mero telón de fondo.

9. Zi Chan era el zi de Gong-sun Qiao (?-522 a.n.e.).

10. Recipientes cuya capacidad equivalía a seis *bu* y cuatro *dou*. El *bu* contiene diez *dou*; y el *dou*, diez *sheng* (1 *sheng* = 1 dm^3).

11. Cf., nota 6 al *Huang di*.

12. Discípulo de Mo Di, también llamado Qin Hua li. Natural del estado de Wei, vivió en la época Zhan Guo.

13. Su nombre exacto era Duan Gan mu. Oriundo del estado de Jin, vivió retirado en Wei durante la época Zhan Guo.

14. Según la leyenda trataríase de un *yin shi* que vivió en época remota.

15. Estos datos de la vida de Shun están recogidos también en el *Wu Di ben ji* del *Shi ji*.

16. Se refiere a Shun, quien, segun relata el *Shi ji* (*Xia ben ji*), hizo ejecutar en Yu shan a Gun, el padre de Yu.

17. Zhou Wu Wang (el rey Wu de Zhou) fue el fundador de la dinastía Zhou (s. XI a.n.e.).

18. Hermano menor del rey Wu. Se llamaba Ji Dan.

19. Hijo ilegitimo del rey Wen de Zhou (Zhou Wen Wang) y hermanastro de Zhou Gong. Su nombre completo era Ji Shi.

20. Su hermano mayor se llamaba Guan Shu, y el menor, Cai Shu.

21. Estos hechos se relatan en el *Kong zi shi jia* del *Shi ji*.

22. Cf., nota 8 al Zhong *Ni*.

23. Cf.,Shi *ji* (*Kongzi shi jia*). Ji Shi (el señor Ji) se llamaba Ji Huan zi. Yang Hu, de sobrenombre Huo, era natural de Lu; estuvo al servicio de la familia Ji.

24. Se trata del rey Hui de Liang.

25. Medida de superficie equivalente a 1/15 de Ha.

26. Cf.. nota 49 al *Tang wen*.

27. Los cinco elementos de la antigua cosmología china son: metal, madera, agua, fuego y tierra.

28. Esta frase no aparece en el *Lao zi*. Si, en cambio, en el *Xiao yao you* del *Zhuang zi*. Se trata muy probablemente de un error.

NOTAS AL SHUO FU

1. El ideograma *fu* designa las tablillas de bambú que, partidas en dos y conservadas por separado, servían de documento, contrato o para comprobación de la autenticidad del portador. Como solía escribirse sobre ellas, sólo al reunir las dos partes el texto resultaba inteligible. En este sentido se emplea aquí, es decir, como símbolo de la necesidad del conocimiento del *dao* para poder comprender el mensaje del mundo fenoménico.

2. Se refiere a Da Ting shi. uno de los doce emperadores legendarios mencionados en el *Zhuang zi* (*Qu qie* pian).

3. No se trata del discípulo de Confucio del mismo nombre.

4. Esta misma historia aparece en el *Huai Nan zi* (*Tai zu* pian), y en el *Han Fei zi* (*Yu lao* pian); sólo que en ambos casos el material empleado es el marfil en vez del jade.

5. Príncipe de la familia Zheng, descendientes de la antigua dinastía Zhou. Este relato también aparece en el *Rang Wang* del *Zhuang zi*.

6. Su *xing* era Jiang, y su zi, Zi Ya. Fue consejero del rey Wen de Zhou.

7. Soberano del estado de Jin (636-627), bajo cuyo mandato Jin alcanzó la hegemonía sobre los demás Estados de la antigua China.

8. Hasta el año 678 a.n.e., los gobernantes de Jin ostentaron el título de marqués (*hou*). A partir de esa fecha, Wu empezó a utilizar el de duque (gong): Jin Wu Gong (duque Wu de Jin).

9. Ministro de Jin.

10. «Proverbios de Zhou» (*Zhou yan*).

11. Bai gong (duque Bai), de nombre Sheng, era nieto del rey Ping de Chu e hijo de Jian, su primogénito.

12. Célebre cocinero que estuvo al servicio del duque Huan de Qi.

13. Cf., nota 19 al *Zhong Ni*.

14. Ministro del duque Ai de Jin (456-437).

15. Cf., nota 64 al *Tang wen*.

16. Cf, nota 58 al *Tang wen*.

17. El emperador de lo alto, el señor del cielo.

18. El duque Yuan de Song (531-516).

19. Soberano del estado de Qin (659-620). Este relato aparece también en el *Dao ying* del *Huai Nan zi*.

20. Bo Yue era el *zi* de Sun Yang, un famoso criador de caballos.

21. Soberano del estado de Chu (613-590).

22. En la actual provincia de He nan.

23. Sabio ministro del estado de Chu, al que en el *Lun yu* elogia Confucio por su carencia de ambición.

24. *Qin qiu* significa «cerro de los durmientes», es decir, «cementerio».

25. *Shang di* significa «tierras altas»; las tierras altas del estado de Jin. Han Tan, en cambio, estaba situada en la parte que Jin ocupaba en la gran planicie.

26. Uno de los Estados de la antigua China. Desapareció, conquistado por Qin, en la época Zhan Guo.

27. Ju era un pequeño Estado de la época antigua, cuyas fronteras se situaban en el actual distrito de Ju, en la provincia de Shan dong. Fue anexionado por Chu en el período Zhan Guo.

28. Se trata de Jian zi de Zhao; su nombre era Yang.

29. Cf., nota 2 al *Yang Zhu*.

30. Cf.. nota 11.

CRONOLOGÍA

Sociedad primitiva	You chao Sui ren Fu Xi Shen Nong Huang Di Yao Shun Yu	Personajes legendarios

Sociedad esclavista	Dinastía Xia (ss. XXI-XVI) Dinastía Shang o Yin (ss. XVI-XI) Dinastía Xi Zhou (s. XI-771) Época Chun qhi (Primavera y otoño, 770-476) (Dinastía Dong Zhou)

Sociedad feudal	Época Zhan Guo (Estados Combatientes, 475-221) (Dinastía Dong Zhou hasta 249) Dinastía Qin (221-206 a.n.e.) Dinastía Xi Han (Han del Oeste, 206 a.n.e. a 23) Dinastía Dong Han (Han del Este, 25-220) San Guo (Tres Estados, 220-265) Dinastía Xi Jin (Jin del Oeste, 265-316) Dinastía Dong Jin (Jin del Este, 317-420) Nan bei chao (Dinastías del Norte y el Sur, 420-589) Dinastía Sui (581-618) Dinastía Tang (618-907) Wu dai (Cinco dinastías, 907-960) Dinastía Song (960-1279) Dinastía Yuan (1271-1368) Dinastía Ming (1368-1644) Dinastía Qing (1644-1911)

BIBLIOGRAFÍA

I. Lie zi

Balfour, F. H.: *A Philosopher who never lived (Leaves from my Chinese Scrapbook)*, Londres, 1887.

Giles, Lionel, tr.: *Taoist Teachings: From the book of Lieh Tzu*, Londres, John Murray, 1912.

Harlez, de: *Textes taoïstes*. París, 1891.

Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de China, «Zhong guo zhe xue shizi liao jian bian» (Compendio de materiales de Historia de la Filosofía china), Pekín, Zhong hua shu ju, 1962, reed. 8 vols., 1973.

Legge, James, tr.: *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, Oxford, Clarendon Press, 1891, reed. Nueva York, Dover Publications, 1962.

Lie zi, Taipei, Shang wu, 1965.

Wang Shu-min, *Lie zi bu zheng*, Shanghai, Shang wu, 1948, 4 vols.

Wieger, Léon: *Les Pères du système taoïste*, París, Cathasia, Les belles lettres, 1950.

Wilhelm, R.: *Liä-dsi, das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena, 1911

II. Taoísmo

Granet, Marcel: *Remarques sur le Taoïsme anden*, Asia Major, 2, reimpresión. *Études sociologiques sur la Chine*, París, 1953.

Guan zi. Shanghai, Shang wu, 1926.

Huai Nan zi, Taipei, Zhong hua shu ju, 1966.

Kaltenmark, Max: *Lao tseu et le taoïsme*, París, Seuil, 1965.

Ma wang dui han mu bo shu (Libros en seda de la tumba Han de Ma wang dui), Shanghai, Wen wu, 2 vols., 1974.

Maspero, Henri: «Le procedes de nourrir le principe vital dans la religión taoïste ancienne», Journal Asiatique, 1937.

—, *Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine*, vol. 2, *Le Taoïsme*, París, 1950.

Waley, Arthur: *The Way and Its Power: A study ofthe Tao Te-ching and Its Place in Chinese Thought*, Londres, George Alien & Unwin, 1956.

Watts, Alan: *El camino del Tao*, Barcelona, Kairós, 1976.

Chavannes, Edouard: *Les Mémoires historiques de Sema Ts'ien*, París, 1895-1905, 5 vols.

Fan wen-lan: *Zhong guo tong shi jian bian* (Compendio de Historia General de China), Pekín, Ren min, 4 vols., 1965.

Feng You-lan: *Zhong guo zhe xue shi* (Historia de la Filosofía china), Shanghai, Shang wu, 2 vols., 1934.

Fung Yu-lan: *The Spirit of Chinese Philosophy*, Londres, Kegan P., 1947. —, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1959-1960.

Gernet, Jacques: *Le Monde Chinois*, París, Armand Colin, 1972.

Granet, Marcel: *La pensée chinoise*, París, Albin Michel, 1968.

Grousset, R.: *Historia de China*, Barcelona, Caralt, 1958.

Guo Mo-ruo, *Nu li zhi shi dai* (La época del sistema esclavista), Pekín, Ren min., 1973.

Hou Wai-lu, Zhao Ji-bin y Du Guo-xiang, *Zhong guo si xiang Tong shi* (Historia General del Pensamiento chino), Pekín, Ren min, 5 vols., 1957-1960.

Hu Shi, *Zhong guo gu dai zhe xue shi* (Historia de la Filosofía antigua china), Shanghai, Shang wu, 1961.

Kaltenmark, Max: *La philosophie chinoise*, París, P.U.F., 1972.

Needham, Joseph: *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1954-74, 5 vols.

Ren Ji-yu, *Zhong guo zhe xue shi* (Historia de la Filosofía china), Pekín, Ren min, 1966.

—, *Zhong guo zhe xue shi jian bian* (Compendio de Historia de la Filosofía china), Pekín, Ren min., 1963.

Si shu du ben (Los cuatro libros), Hong Kong, Wen xue yan jiu she, 1974.

Si-ma Qian, *Shi ji* (Registros históricos), Pekín, Zhong hua shu ju, 1973.

Yang Rong-guo, *Zhong guo gu dai si xiang shi* (Historia del pensamiento antiguo chino), Pekín, Ren min, 1973.

Zenker, E. W.: *Histoire de la Philosophie chinoise*, París, Payot, 1932.

Zhao Ji-bin, *Lun yu xin tan* (Nueva investigación del Lun yu), Pekín, Ren min, 1976.

ÍNDICE

Nota a la presente edición 7

Introducción 9

El *Lie zi* y la literatura taoísta 9
Desarrollo del pensamiento taoísta 11
La doctrina taoísta 18

LIE ZI 33

Tian Rui: El jade celeste 35
Huang Di: El emperador amarillo 44
Zhou Mu Wang: El rey Mu de Zhou 59
Zhong Ni: Confucio 67
Tang Wen: Preguntas de Tang 76
Li Ming: Fuerza y destino 89
Yang Zhu 98
Shuo Fu: Descifrar el mensaje 110

Notas a la Introducción 124
Notas al Tian Rui 130
Notas al Huang Di 134
Notas al Zhou Mu Wang 138
Notas al Zhong Ni 140
Notas al Tang Wen 142
Notas al Li Ming 146
Notas al Yang Zhu 148
Notas al Shuo Fu 150

Cronología 152
Bibliografía 153